BIBLIOTEKA

KARIJATIDE

Osnivač SVETOMIR
LAZAREVIC 1900—1939

Urednik MILUTIN
STANISAVAC

Beograd, 1991.

ISTORIJA VEROVANJA I RELIGIJSKIH IDEJA

2

Od Gautame Bude do trijumfa hrišćanstva

Napisao
Mirča Elijade

PROSVETA
Naslov originala

Mircea Eliade

HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDfiES RELIGIEUSES

2. De Gantama Bouddha au triomphe du christianisme

© Payot, Pairis 1980

Prevela MIRJANA PERIĆ

Recenzenti MILAN KOMNENIĆ MILUTIN STANISAVAC

Za Kristinela

PREDGOVOR

Nepredviđene okolnosti su usporile izlazak iz štampe drugog toma *Istorije verovanja i religijskih ideja.* Iskoristio sam ovo zakašnjenje da upotpunim bibliografiju za pojedina poglavlja tako što sam naveo i radove objavljene 1977. i početkom 1978. godine. Bibliografije su nejednakog obima jer sam nastojao da nestručnjacima, običnom čitaocu, obezbedim što veći broj informacija koje se odnose na manje poznata pitanja (religije drevne Kine, Kelta, Germana, Tračana; alhemija; apokaliptika; gnosticizam itd.).

Da ne bih opteretio veličinu knjige, preneo sam u naredni tom odeljke o religijama Tibeta, Japana i severne i srednje Azije. Prema tome, morao sam da podelim treći tom u dve knjige, od kojih će svaka imati oko 350 stranica: prva, od uspona islama i širenja tantrizma do Joakima iz Flore i milenarističkih pokreta u XII i XIII veku; druga, od otkrića srednjoameričkih religija do savremenih ateističkih teologija.

Ne propuštam da se zahvalim mojim prijateljima i kolegama, profesorima Polu Rikeru (Paul Ricoeur) i Andreu Lakoku (Andre Lacocque), kao i g. Žan-Liku Pidu-Pejou (Jean-Luc Pidoux-Payot), koji su pristali da pročitaju i ponešto poprave u nekolikim poglavljima ovog drugog toma. Naravno, ni ovoga puta delo ne bi bilo dovršeno na vreme da nije bilo prisustva, ljubavi i požrtvovanosti moje žene.

Čikaški univerzitet, maj 1978.

Mirča Elijade

XVI POGLAVLJE

RELIGIJA STARE KINE

126. Verovanja u neolitu

Kina predstavlja izuzetno privlačno područje za istraživanje, kako za istoričara religije tako i za istoričara kulture. To je sasvim razumljivo kada se ima u vidu da njeni najstariji arheološki dokumenti potiču iz VI i V milenijuma; neki od njih omogućavaju da se različite preistorijske kulture prate u kontinuitetu, pa čak i da se tačno odredi njihov doprinos stvaranju klasične kineske civilizacije. Uostalom, kao što je kineski narod plod mnogostrukih etničkih kombinacija, tako i njegova kultura predstavlja složenu i originalnu sintezu u kojoj se ipak može utvrditi nekoliko izvora.

Prva neolitska kultura otkrivena je u blizini mesta Jang-šao, po kojem je i dobila ime, gde su 1921. godine pronađene oslikans vaze od gline. Druga kultura, karakteristična po crnoj grnčariji, otkrivena je 1928. u blizini Lung-šaoa. Međutim, opšta klasifikacija svih faza i profila neolitskih kultura mogla je biti izvršena tek posle 1950, zahvaljujući brojnim iskopavanjima obavljenim za poslednjih trideset godina. Datovanjem pomoću radioaktivnog ugljenika hronologija je iz osnova izmenjena. Najstarije naselje kulture Jang-šao pronađeno je u mestu Pan-po (pokrajina Sansi). Datovanje radioakiivnim ugljenikom upućuje na ~4115. ili ~4365. godinu, dakle, na V milenijum i otkriva da se život u naselju odvijao u periodu od 600 godina. AK period Pan-po ne predstavlja prvi stadijum kulture Jang-šao.[1] Prema autoru najnovije sinteze kineske preistorije, Ping-ti Hou, zemljoradnja kojom se kinesko stanovništvo u VI milenijurnu bavilo lokalno je otkriće, isto kao i pripitomljavanje nekih životinja, keramika i obrada bronze.[2] A sve donedavno razvoj neolitskih kultura i bronzanog doba u Kini objašn.javao se širenjerp zemljoradnje iz iednog ili pak većeg broja centara antičkog Istoka. Nije naše da rešavamo ovaj spor. Sigurno je da su neke tehnologije otkrivene ili iz osnova izmenjene u Kini, ali je isto tako verovatno da je preistorijska Kina brojne elemente kulture primila sa Zapada, preko Sibira i stepa Centralne Azije.

Arheološki dokumenti mogu nas upoznati s nekim verovanjima, ali na osnovu njih neosnovano je zaključivati o celokupnom religijskom sistemu preistorijskih populacija. Mitologija, teologija, struktura i morfologija obreda teško će se dokučiti samo 11a osnovu arheološkog materijala. Tako, na primer, svedočanstva o religiji koja nam je pružilo otkrivanje neolitske kulture Jang-šao gotovo se sva odnose na ideje i verovanja vezana za osvećeni prostor, plodnost i smrt. Zajednička kuća po selima bila je smeštena u samom centru i okružena

---

[1] Ping-ti Ho, *The Cradle of the East,* str. 16 i dalje.
[2] Ho, *nav. delo,* str. 43 i đalje, 91, 121, 177 i dalje.

kućicama dopola ukopanim u zemlju. Položaj sela i struktura naselja, zajedno sa centralnim blatištem i otvorom za dim, ukazuju na kosmologiju, tipičnu za mnoge neolitske i tradicionalne društvene zajednice (up. § 12). Posuđe i hrana, pronađeni u grobnicama, svedoče o verovanju u zagrobni život. Deca su sahranjivana pored naselja, u velikim urnama otvorenim pri vrhu, kako bi duši bilo omogućeno da iz urne izlazi i u nju se vraća.[3] Drugim rečima, posmrtna urna je predstavljala »obitavalište« umrloga, a ta ideja je bila široko rasprostianjena u kultu predaka bronzanog doba (epoha Šang).

Crveno obojene glinene vaze, oslikane pogrebnim temama *(death pattern)*, posebno su zanimljive.[4] Tri ikonografska motiva, koja one na sebi nose — trougao, šahovsko polje i školjka kori, karakteristična isključivo za vaze s pogrebnom namenom — vezuju se za dosta složen simbolizam koji objedinjuje pojmove polnog sjedinjavanja, rađanja, obnavljanja i ponovnog rađanja. Dakle, sasvim je moguće da ovi ukrasi izražavaju nadu u zagrobni život i »ponovno rađanje« na drugom svetu.

Crtež s dvema ribama i dvema antropomorfnim figurama verovatno predstavlja neko natprirodno biće ili pak »vršioca svetih obreda«, vrača ili sveštenika.[5] Ali njegovo tumačenje i danas je nepouzdano. Ribe svakako imaju seksualno značenje, ali i značenje vezano za kalendar (sezona ribolova odgovara određenom periodu godišnjeg ciklusa). Moguće je da raspored četiri figure upućuje na kosmološku predstavu.

Prema Ping-ti Hou (str. 275 i dalje), društvene zajednice epohe Jang-šao bile su matrilinearne, dok su zajednice sledećeg perioda Lung-šao predstavljale prelaz ka patrilinearnom društvu za koje je bio karakterističan veliki uticaj kulta predaka. Prihvatajući mišljenje još nekih istraživača, Ping-ti Ho smatra da izvesne predmete od kamena i njihove reprodukcije na vazama treba smatrati falusnim simbolima. Poput Karlgrena, koji je iz jednog crteža falusa izveo piktogram cu što označava pretka, Ho u umnožavanju falusnih amblema vidi veći značaj kulta predaka.[6] Unravo pomenuti »death pattern« svakako sadrži seksualnu simboliku. Međutim, Karl Hence (Carl Hentze) sve te »falusne« predmete i crteže tumači kao »obitavališta« duša; izvesni keramički predmeti u obliku malih koliba — koji su istovremeno služili i kao posmrtne urne — mogu se porediti sa sličnim primercima evropske preistorije i sa mongolskom kolibom. Ta »mala prebivališta duša«, široko rasprostranjena u preistorijskoj Kini, predstavljala su preteču »ploče predaka« u istorijskim epohama.[7]

Sve u svemu, kulture Jang-šao i Lung-šao ukazuju na verovanja svojstvena i drugim neolitskim civilizacijama: na povezanost života, plodnosti, smrti i zagrobnog života, dakle na koncepciju kosmičkog ciklusa, ilustrovanog kalendarom i aktuelizovanog obredima; na značaj predaka, kao izvora magijsko-

---

[3] Ho, *nav. delo,* str. 279 i dalje. Na sličnu praksu i verovanja nailazimo u nekim preistorijskim kulturama Bliskog istoka i istočne Evrope.

[4] J. G. Andersson, *Children of the Yellow Earth,* str. 315; Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China,* str. 103; up. Harrna Rydh, »Symbolism in mortuary ceramics«, *svuda.*

[5] Dobra reprodukcija u Novoj knjizi, str. 154, sl. 9.

[c] Ho, *nav. delo,* str. 282; uр. B. Karlgren, »Some fecundity symbols in Ancient China«, str. 18 i dalje.

[7] Hentze, *Bronzegerdt, Kultbauten, Religion im altesten China der Shangzeit,* str. 49 i dalje, 88 i dalje; isti, *Dcis* HCLUS *uls Weltort dcv Seele-,* str. 23 i dalje, i slike 10—12. U ovitm delima naći će se veliki broj paralela, uzetih iz kultura koje se, bilo istorijski bilo morfološki, poklapaju s kineskorn arhajskom civilizacijom.

religijske moći; i najzad, na »misteriju« jedinstva suprotnosti (potvrđenu i »death patternom«), verovanja, koje u neku ruku anticipira ideju jedinstva/totaliteta Kosmičkog života koja će preovladati u kasnijim epohama. Na kraju kao značajno treba dodati i to da se veliki deo neolitskog nasleđa, s neizbežnim modifikacijama, sačuvao sve do danas u tradiciji i verskim obredima sela.

127. Religija u bronza.no doba: Nebeski bog i preci

Mnogo smo bolje obavešteni o sledećem periodu koji počinje dinastijom Šang 1751—1028) i najvećim svojim delom zahvata protoistoriju, a jednim manjim zalazi u staru istoriju Kine. To je epoha koju odlikuju obrada bronze, pojava urbanih centara i prestonica, prisustvo vojne aristokratije, institucija kraIjevstva i počeci pisma. Što se tiče religijskog života, raspolažemo dosta obimnom dokumentacijom. Na prvom mestu bogatom ikonografijom, najčešće ilustrovanom divnim obrednim vazama od bronze, zatim kraljevskim grobnicama koje pružaju obaveštenja o vršenju izvesnih religijskih obreda, i najzad, brojnim i oso· bito dragocenim proročanskim natpisima, urezanim na životiniskoj kosti ili oklopu kornjača.[8] Osim toga, neka dela iz poznijih perioda (npr. *Knjiga oda),* koja Karlgren naziva *»free Chou texts«,*[9] sadrže mnogo drevnog materijala. Napomenimo, međutim, da nas ti izvori obaveštavaju samo o izvesnim religijskim aspektima perioda Šang, prvenstveno o verovanjima i obredima kraljevskog klana; mitologija i teologija te epohe, isto kao i mitologija i teologija neolitskog doba, ostaju nam dobrim delom nepoznate.

Ikonografski dokumenti se ne mogu uvek sa sigurnošću protumačiti. Prihvaćeno je da oni pokazuju izvesnu sličnost s motivima, potvrđenim na bojenoj keramici epohe Jang-šao,[10] kao i s religijskom simbolikom kasnijih epoha. Hence *(isto,* str. 215 i dalje) smatra da konjunkcija polarnih simbola ilustruje religijske ideje u vezi sa obnavljanjem vremena i duhovnom regeneracijom. U torri pogledu značajan je i simbolizam cvrčka i maske, *tao-tjeh,* koji sugeriše ciklus rađanja i ponovnog rađanja: svetlost i život koji izranjaju iz tame i smrti. Veoma je uočljivo i povezivanj-ɜ antagonističkih predstava (zmija s perjem, orao i zmija, itd.), odnosno dijalektika suprotnosti i *coincidentia oppositorum* — tema koje će kasnije biti u centru interesovanja taoističkih filozofa i mistika. Bronzane vaze predstavljaju urne-prebivališta duša.[11]Njihovi oblici su izvedeni ili iz keramičkih oblika, ili iz odgovarajućih prototipova od drveta,[12] a zadivljujuće predstave životinja kojima su ukrašene nastale su verovatno po ugledu na gravire u drvetu.[13]

Proročanski natpisi nam otkrivaju jednu religijsku koncepciju koje nema (ili ju je nemoguće otkriti?) u neolitskim dokumentima, pre svega apsolutnu

---

[8] Reč je o metodi proricanja prilično rasprostranjenoj u severnoj Aziji: dok se zagrevala kost ili oklop, postavljalo se pitanje, na koje su vrači odgovarali tumačeći oblike pukotina; zatim su pored pukotina ispisivaii postavljeno pitanje i odgovor.

[9] Bernard Karlgren, »Legends and Cults in Ancient China«, str. 314.

[10] Salamander, tigar, zmaj, itd., koji se i danas javljaju u ikonografiji i narodnoj umetnosti Kine, kosmološki su simboli, potvrđeni već krajem neolita. Up. Carl Hentze, *Bronzegerdt... der Shangzeit,* str. 40 i dalje, 55 i dalje, 132 i dalje, 165 i dalje.

[11] *Hentze, Das Haus als Weltort der Seele, str. 14 i dalje, i svuda.*

[12] *Li Chi, The Beginnings of Chinese Civilisation, str. 32.*

[13] *Isto,* str. 35.

nadmoćnost vrhovnog nebeskog boga, Ti (Vladar) ili Šang-Ti (Vladar u visinama). Ti gospodari kosmiekim ritmovima i prirodnim pojavama (kišom, vetrom, sušom, itd.); on kralju pomaže da pobedi u ratu i obezbeđuje mu plodne žetve, ili pak izaziva nesreće, šalje bolesti i smrt. Prinose mu se dve vrste žrtava: u svetilištu predaka i pod vedrim nebom. Ali, kao što je to slučaj i s drugim prastarim bogovima [up. našu *Raspravu o istoriji religija (Traite d' histoire des religions),* § 14 i dalje], njegov kult označava izvesno opadanje apsolutne predanosti Bogu. Ti se prikazuje kao dalek i manje uticajan od predaka kraljevske loze i prinosi mu se manje žrtava. Ali kada su u pitanju dve glavne vladareve preokupacije, plodnost useva (kiša) i rat, priziva se samo 011.

Pa ipak, Ti zauzima vrhovni položaj medu bogovima. Sva ostala božanstva, kao i kraljevi preci, njemu su potčinjeni. KraIjevi preci jedini su kadri da posreduju kod Tija, a sa njima može da komunicira jedino kralj, jer on je »jedini čovek«.[14] Vladar učvršćuje vlast uz pomoć svojih predaka; verovanje u njihovu religijsko-magijsku moć služilo je kao opravdanje za dominaciju dinastije Šang. A milost predaka zavisila je od žrtava u žitaricama, krvi i mesu[13] koje su im prinošene. Neopravdana je pretpostavka nekih naučnika[15] da su kult predaka, tek onda kada je postao tako značajan za vladajuću aristokratiju, postepeno prihvatili i drugi društveni slojevi. On je još u neolitskom dobu bio duboko usađen i široko rasprostranjen. Kao što smo već videli (str. 10), činio je sastavni deo religijskog sistema (uklapajući se u pojam antropo-kosmološkog ciklusa) najstarijih zemljoradnika. A svomoćnost koju je stekao kralj, za čijeg se prvog pretka verovalo da potiče od boga Ti, samo je dala ovom prastarom kultu političku funkciju.

Kralj prinosi dve vrste žrtava: precima i Tiju, kao i ostalirn bogovima. Ponekad, vršenje obreda traje 300 ili 360 dana. Reč »žrtva« u tom slučaju označava »godinu«, jer se period potreban za ispunjenje svih žrtvenih obaveza poklapa s godišnjim ciklusom. To potvrđuje religijski značaj kalendara, koji garantuje normalan povratak godišnjih doba. U velikim kraljevskim grobnicama u blizini mesta Anjang pronađeni su, pored životinjskih skeleta, i kosturi ljudi, žrtvovani verovatno zato da bi vladara otpratili na drugi svet. Izbor žrtava (dvorani, sluge, psi i konji) ukazuje na veliki značaj koji je za vojnu aristokratiju i kraljevski lclan imao lov (obredni?).[16] Brojna pitanja, sačuvana u proročanskim zapisima, navode pogodnosti i dobre izglede na uspeh kraljevih pohoda.

Grobovi su izražavali isti kosmološki simbolizam i vršili istu funkciju kao naselja: predstavljali su domove mrtvih. Slično verovanje moglo bi da objasni žrtvovanje ljudi prilikom podizanja nekog zdanja, najčešće hrama ili dvorca. Duše žrtvovanih obezbeđivale su građevini trajnost. Moglo bi se reći da je podizani spomenik služio duši žrtve kao »novo telo«.[18] Ali ljudske žrtve su prinošene i iz drugih razloga o kojima nismo baš najbolje obavešteni. Moguće je da je njihov cilj bio obnavljanje vremena ili regeneracija dinastije.

I pored nekih praznina ipak smo u stanju da protumačimo glavne religijske pravce epohe Šang. Značaj Nebeskog boga i kulta predaka je nesumnjiv.

---

[14] Izraz: »Ja, Jedini čovek« (ili možda »Ja, Prvi čovek«) otkriven je na proročanskim natpisima; up. David N. Keightley, »Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture«, str. 213, nap. 6.

[15] Up. Eliade, *De Zalmoxis á Gengis-Khan,* str. 182 i dalje.

[16] Li Chi, *nav. delo,* str. 21 i dalje. Autor skreće pažnju na životinjske motive (tigra, jelena) kojima su ukrašavane bronzane vaze (str. 33). Napomenimo da je reč o amblemskim životinjama koje izražavaju dosta složen kosmološki i inicijacijski simbolizam.

Složenost sistema žrtvovanja (vezanog za religijski kalendar) i tehnike proricanja navode na pomisao da je postojala klasa »vršilaca svetih obreda«, vračeva, sveštenika ili šamana. Najzad, ikonografija nam otkriva artikulacije jednog simbolizma, u isti mah kosmološkog i soteriološkog, još nedovoljno osvetljenog, ali koji izgleda da anticipira glavne religijske koncepcije klasične Kine.

128. Dinastija-uzor: Ču

Godine ~ 1028. vojvoda Ću je svrgnuo s vlasti poslednjeg vladara dinastije Šang. Čuvenom proklamacijom[17] objavio je da se pobunio protiv kralja, zato što mu je sam Vladar nebeski naredio da učini kraj jednoj tako korumpiranoj i omrznutoj vladavini. Tu se prvi put pominje doktrina »Ovlašćenja s neba«. Vojvoda pobednik postao je kralj, začetnik dinastije Ču koja je najduže vladala Kinom 1028—256). Nećemo govoriti o njenim usponima, krizama i padovima,[18] jer za ono što mi proučavamo to nije od bitne važnosti. Napominjemo samo da je u periodu od VIII do III veka pre Hr., i pored ratova i opšte nesigurnosti, kineska tradicionalna civilizacija doživela najveći procvat, a filozofska misao dostigla svoj vrhunac.[19]

Već na početku vladavine dinastije Ču nebeski bog Tjen (Nebo), ili Šang-ti (Vladar u visinama), uzdiže se iznad antropomorfnog i personalizovanog boga. On boravi u sazvežđu Velikog medveda, u samom središtu Neba. Izvornici ističu njegovu nebesku strukturu: on vidi, zapaža i čuje sve; kadar je da u sve pronikne i sve sazna; njegova volja je neopoziva. Tjen i Šang-ti prizivaju se pri sklapanju saveza i zaključivanju svakog sporazuma. Kasnije su takvu moć Neba slavili Konfucije i niz drugih filozofa, moralista i teologa, pripadnika svih škola. Ali za njih je Nebeski bog postepeno gubio religijsku prirodu; postajao je princip kosmičkog reda, jemac moralnih zakona. Taj proces apstrahovanja i racionalizovanja vrhovnog Boga čest je u istoriji religija (up. Brahman, Zevs, Bog filozofa u helenističkoj epohi, u judaizmu, hrišćanstvu i islamu).

Ali Nebo (Tjen) ostaje zaštitnik dinastije. Kralj je »sin boga Tjen« i »namesnik boga Šang-tija«.[20] Zbog toga, po pravilu, samo on može da mu prinosi žrtve. On je odgovoran za normalan tok kosmičkih ritmova i u slučaju neke nesreće — suše, poplave, nekog neočekivanog velikog zla ili opšte bede — kralj se podvrgava pokajničkim obredima. Pošto svaki nebeski bog vlada godisnjim dobima, Tjen ima izvesnu ulogu i u zemljoradničkim kultovima. Stoga kralj treba da ga predstavi u najvažnijim trenucima agrarnog ciklusa (up. § 130).

---

[17] Tekst je sačuvan u *Še-Kingu;* prevod Karlgren, *The Book of Documents*, str. 55.

[18] Podsetimo na nekoliko značajnih datuma: Zapadni Ćui su vladali do ~771, kada su vlasti preuzeli Istočni Ćui (~771—256). Period od ~400 do ~200 obeležen je neprekidnim ratovima i zbog toga nazvan »Zaraćene Kraljevine«; on je završen ujedinjenjem Kine pod carem Huang-tijem.

[19] Upravo u ovoj eposi napisane su ili izdate »Klasične knjige«. Hentze *(Funde in Alt-China*, str. 222) primećuje da u toku vladavine dinastije Ču dolazi do postepene desakralizacije pisma. Prvobitna funkcija pisma — da uredi odnose Nebo—Zemlja i Bog—Ljudi — zamenjena je genealoškim i istoriografskim preokupacijama. U stvari, pismo postaje sredstvo političke propagande.

[20] TJp. *Chou King*, prev. Legge, str. 428. Za vladare Ču verovalo se da potiču od mitskog pretka, Hu-cija (Heou-tsi) (Princ Millet), slavljenog α *Še Kingu* (poema 153), zbog toga što im je »po naredbi Boga darovao žito i ječam«. Dodajmo još da su ljudske žrtve, potvrđene u kraljevskim grobnicama Šanga, potpuno nestale u vreme dinastije Ču.

Kult predaka uglavnom zadržava strukture kakve je imao u epohi Šang. (Ali podaci kojima raspolažemo odnose se samo na obrede aristokratije.) Urna-prebivalište duše zamenjena je pločom koju je sin postavljao u hramu predaka. Četiri puta godišnje odigravale su se dosta složene ceremonije: prinosilo se pečeno meso, žitarice, pića i pri tom se prizivala duša pretka. Njega je personifikovao jedan od članova porodice, najčešće unuk pokojnika, korne su prinošeni darovi. U Aziji, a i nekim drugim krajevima, ovakve ceremonije su dosta uobičajene, a obred u kojeш je pokojnik personifikovan, vrlo verovatno je vršen već u vreme Šanga, ako ne i u preistoriji.[21]

Htonska božanstva i njihovi kultovi imaju dugu istoriju o kojoj smo osrednje obavešteni. Zna se da je Zemlja, pre nego što se počela predstavljati kao Majka, bila shvatana kao stvaralačka kosmička sila, aseksualna ili biseksualna.[22] Prema Marselu Graneu (Marcel Granet) predstava Zemlje-Majke pojavljuje se najpre u »neutralnom vidu Svetog mesta«. Nešto kasnije, »domaće tlo postaje moćna majka hraniteljka«.[23] U davna vremena mrtvaci su sahranjivani u prostoru koji je pripadao domaćinstvu i to na mestu gde se čuvalo seme. A čuvar semena dugo je ostala žena. »Za vladavine dinastije Ču, seme kojim je trebalo zasejati kraljeve njive, nije bilo čuvano u odaji Nebeskog sina nego u kraljičinim odajama« *(isto,* str. 200). Tek kasnije, s pojavom agnatske porodice i vlastelinske moći, i Zemlja je postala božanstvo. U doba Ćua postojao je veliki broj božanstava, vezanih za Zem]ju, koja su bila hijerarhijski organizovana: božanstva porodične zemlje, božanstva sela, božanstva kraljevske i vlastelinske zemlje. Oltar je bio pod vedrim nebom i sastojao se od kamene ploče i drveta — relikvija prvobitnog kulta, posvećenog Zemlji, kao kosmičkoj sili. Seljački kultovi, vezani za krizne sezonske periode, verovatno predstavljaju prve oblike ove kosmičke religije. Jer, kao što ćemo videti (§ 130), Zemlja nije bila shvatana samo kao izvor agrarne plodnosti, već je, kao sila lcomplementarna Nebu, činila sastavni deo kosmičkog totaliteta.

Važno je, međutim, reći i to da se pomenutim religijskim strukturama ne iscrpljuje bogata dokumentacija epohe Ču (arheološki materijali i pre svega brojni tekstovi). Malo kasnije, izlaganje ćemo dopuniti s nekoliko kosmogonijskih mitova i osvrtom na osnovne metafizičke ideje. Za sada napomenimo da svi noviji istraživači ističu kulturnu i religijsku složenost stare Kine. Kao što je to slučaj s mnogim drugim narodima, ni kineski etnos u početku nije bio homogen, pa samim tim ni njegov jezik, kultura i religija nisu mogli biti jedinstveni. Doprinos koji su periferni etnički elementi — Tai, Tunguzi, turskо-mongolska, tibetanska i druga plemena — dali kineskoj sintezi[24] osvetlio je Volfram Eberhard (Wolfram Eberhard). Za istoričara religija ti doprinosi su od

---

[21] Predstave ljudi, s podignutim rukama, na reljefima, urezanim na glinenim vazama, po svemu sudeći predstavljaju pretke ili sveštenike kulta predaka (up. Hentze, *Funde in Alt-China*, str. 244, tabela XL). Taj ikonografski motiv potvrđen je i u neolitu i u epohi Šang *(isto,* sl. 29 i 30). Izvrstan primer »folklorizacije« teme predaka ilustruje jedna bronzana škrinja iz srednjeg perioda vladavine Ćua; na poklopcu, u naivnom naturalističkom stilu, predstavljeni su čovek i žena kako sede i'edno naspram drugog; *isto,* tab. X-LIII i 228.

[22] Up. Eliade, »La Terre-Mere et les hierogamies cosmiques« (u: *Mythes, reves et mysteres),* str. 225.

[23] M. Granet, »Le depot de l'enfant sur le sol« (u: *Etudes sociologiqnes sur la Chine),* str. 201. »Kada se novorođenče ili samrtnik polagao na zemlju od nje se očekivalo da prosudi da li su rođenje ili smrt valjani. Obred polaganja na zemlju podrazumevao je ideju suštinskog identifikovanja Rase i Zemlje« (*isto,* str. 192—93, 197—98).

[24] *Vid. Kultur und. Siedlung der Randvolker Chinas* i *dva toma Lokalkulturen im alten China.*

posebne važnosti: oni mu, između ostalog, pomažu da shvati uticaj šamanizma, koji je u Kinu došao sa severa, na kinesku religioznost, kao i poreklo izvesnih taoističkih običaja.

Kineski istoriografi su bili svesni koliko je njihova klasična civilizacija bila daleko od običaja i verovanja »varvara«. A među tim »varvarima« često se sreću delimično ili potpuno asimilovani narodi, čija je kultura na kraju postala sastavni deo kineske civilizacije. Pomenimo samo jedan primer, primer Čua. Njihovo kraljevstvo bilo je uspostavljeno već ~1100. godine. Međutim, Čui, koji su asimilovali kulturu Šang, bili su mongolskog porekla i za njihovu religiju bili su karakteristični šamanizam i tehnike ekstaze.[25] I pored toga što je ujedinjenje Kine, izvršeno za vladavine dinastije Han, uništilo njihovu kulturu, ono je u dobroj meri olakšalo rasprostiranje njihovih verovanja i religijskih obreda širom cele zemlje. Sigurno da je veliki broj njihovih kosmoloških mitova i religijskih obreda kineska kultura usvojila; a što se tiče njihovih tehnika ekstaze, možemo ih prepoznati u nekim taoističkim sredinama.

129. Poreklo i uređenje Sveta

Nijedan kosmogonijski mit *stricto sensu* nije sačuvan. Ali se u istoriografskoj tradiciji i brojnim kineskim legendama mogu prepoznati euhemerizovani i posvetovljeni bogovi stvoritelji. Tako, jedna od njih govori o antropomorfnom praocu Pan-Kuu, rođenom »u vreme kada su Nebo i Zemlja bili u haosu koji je ličio na jaje«. Kada je on umro, »od njegove glave postalo je sveto brdo, od očiju sunce i mesec, od njegovog masnog tkiva reke i mora, a od kose i malja drveće i druge biljke«.[26] Suština mita, u stvari, objašnjava Stvaranje kao žrtvovanje jednog praiskonskog bića, a isto objašnjenje sreli smo kada je bila reč o Tijamat (up. § 21), Puruši (§ 75) i Imiru (§ 173). Jedna aluzija iz *Še-kinga* dokazuje da je starim Kinezima bila poznata i druga kosmogonijska tema, potvrđena kod mnogih naroda i na različitim nivoima kulture: »Presvetli Vladar Huang-ti naredio je Čong-liju da raskine vezu Zemlje s Nebom kako bi onemogućio silaske (bogova).«[27] Kinesko tumačenje mita — posebno to da bogovi i duhovi silaze na zemlju da bi tlačili ljude — drugorazredno je; suprotno tome, većina varijanata ističe rajski karakter praiskonskog doba kada je prevelika blizina Zemlje i Neba omogućavala bogovima da silaze i mešaju se s ljudima, a ljudima da se Denju na Nebo, bilo verući se uz planinu, neko drvo ili lestve, bilo prepuštajući da ih ptice uznesu na nebeske visine. Potom se Nebo nakon jednog mitskog događaja (»greške u vršenju obreda«) naglo razdvojilo od Zemlje i to tako što su drvo ili lijana bili posečeni, ili je planina koja je dodirivala Nebo sravnjena sa Zemljom. Međutim, neka izuzetna bića — šamani, mistici, junaci, vladari — i dalje su zadržali moć da se u ekstazi penju na Nebo uspostavljajući

---

[25] Up. John S. Major, »Research priorities in the Study of Ch'u religion«, naročito str. 231 i dalje.

[26] Tekstovi u prevodu Maksa Kaltenmarka, »La naissance du monde en Chine«, str. 456—57. Vid. taikođe Norman Girardot, »The Problem of Creation Mythology«, str. 298 i dalje.

[27] Henri Maspero, *Les religions chinoises*, str. 186—87. Kasnije se ova epizoda tumačila neslogom, čiji je uzrok bilo to što su ljudima potpuno »zavladali« duhovi; up. Derek Bodde, »Myths of Ancient China«, sfrr. 389 i dalje.

tako prekinutu komunikaciju *in illo tempore*.[28] Kroz celu kinesku istoriju provejava nešto što bi se moglo nazvati nostalgijom za Rajem, odnosno želja da se kroz ekstazu povrati »prvobitno stanje«: stanje predstavljeno prastarim jedinstvom/totalitetom *huen-tuen,* kada su se Ijudi licem u lice mogli sretati s bogovima.

Najzad, u trećem mitu pojavljuje se jedan par, brat Fu-hi i sestra Niu-kua, dva zmajolika bića, koja su u ikonografiji dosta često predstavljana sa isprepletanim repovima. Prilikom jednog potopa, »Niu-kua je plavetnilo Neba prebojila kamenčićima u pet boja, od odsečenih šapa velike kornjače načinila je četiri stuba i postavila ih na četiri pola; zatim je, da bi spasla svet, ubila crnog zmaja (Kong-kong) i od pepela trske napravila brane da bi zaustavila pomahnitale vode«.[29] Drugi tekst saopštava da je Niu-kua, posle stvaranja Neba i Zemlje, oblikovala Ijude, i to od žute zemlje (Ijude plemenita roda) i blata (običan svet i sirotinj u).[30]

Istorijsko predanje o Velikom Juu otkriva nam još jednu kosmogonijsku temu. Pod (mitskim) vladaocem Jao, »svet je bio u haotičnom stanju i pomahnitale vode razlivale su se i plavile sve unaokolo«. Nasuprot svome ocu, koji je vode krotio podizanjem brana, on ih je, »iskopavši kanale, pustio da oteku u more, a zmije i zmajeve oterao u močvare«.[31] Svi ti motivi — poplavljena Zemlja, mnoštvo zmija i zmajeva — imaju kosmogoniisku strukturu. Ju ima ulogu demijurga i prosvetiteliskog iunaka. Za kineske učene ljude uređenje Sveta i osnivanje humanih institucija predstavlja ekvivalent kosmologiji. Svet je »stvoren« onda kada se Vladar, prognavši sile zla na sve četiri strane, smestio u »Središte« i dovršio organizaciju društva.

Ali problem porekla i uređenja sveta zanimao je i Lao Cea i taoiste, što znači da su razmišljanja o kosmogonijskim temama bila veoma stara. Lao Ce i njegovi učenici crpli su svoje ideje iz najstarije mitološke tradicije i činjenica da se suštinski taoistički termini — *huen-tuen, tao, jang* i *jin* — javljaju i kod predstavnika drugih škola dokazuje njihov prastari i pankineski karakter. Dakle, kao što ćemo videti (up. str. 18), objašnjenje porekla sveta, prema Lao Ceu, ponavlja, samo metafizičkim jezikom, prastaru kosmogonijsku temu haosa *(huen-tuen)* kao totaliteta koji je ličio na jaje.[32]

Što se tiče strukture i ritmova Vasione, između brojnih i različitih osnovnih koncepcija, počev od epohe Šang pa do revolucije 1911, postoji savršena ujednačenost i kontinuitet. Univerzum je odvajkada bio zamišljen kao središte koje preseca vertikalna osa zenit—nadir i okružuju četiri orijenta. Nebo je ovalno (u obliku jajeta), a Zemlja četvrtasta. Nebo pokriva Zemlju kao kugla. Kada je Zemlja predstavljena kao četvrtasti deo kola, jedan stub, postavljen u sredini, podupire baldahin ovalnog oblika koji predstavlja Nebo. Svakom od pet kosmoloških brojeva — 4 orijenta i 1 središte — odgovara posebna boja, poseban ukus, poseban zvuk i poseban simbol. Kina se nalazi u središtu sveta, prestonica u središtu kraljevine, a kraljevska palata u središnjem delu prestonice.

Zamišljanje prestonice i nekog drugog grada kao »Središta sveta« nimalo se ne razlikuje od uobičajenih koncepcija, potvrđenih na Bliskom istoku, u Indiji,

---

[80] Up. Eliade, *Mythes, reves et mvsteres,* str. 80 i dalje; Le *Chamanisme,* str. 215 i dalje.
[29] Lie Tseu (III vek pre Hr.), prevod: Kalteramark, *nav. delo,* str. 458.
[30] *Houai-non tseu* (III vek pre Hr.), prevod: Kaltenmark, *isto,* str. 459.
[31] Mencius, prevod Kaltenmark, str. 461.
[32] Vid. N. J. Girairdot, »Myth and Meaning in the Teo Te Ching«, str.

Iranu, itd.[33] U Kini, kao i u drugim urbanim civilizacijama, gradovi su u početku imali ulogu ceremonijalnog centra.[34] Drugim rečima, grad je u pravom smislu reči »Središte sveta«, jer omogućuje komunikaciju i s Nebom i s podzemnim svetom. Savršena prestonica bi trebalo da se nalazi u Središtu vasione, na mestu gde se uzdiže čudotvorno drvo, zvano Uspravno drvo (Кјеп-ти), koje spaja delove podzemnog sveta s najvišim nebeskim sferama; »u podne ništa što pored njega čak i savršeno uspravno stoji ne može da baca senku«.[35]

Prema tradiciji, svaka prestonica mora da poseduje *Ming tang,* obrednu palatu, koja je u isto vreme *imago mundi* i kalendar. *Ming tang* je podignut na četvrtastoj osnovi (Zemlja) i prekriven je okruglim slamenim krovom (Nebo). Tokom cele godine vladar kruži pod njegovim krovom; premeštajući se s jednog orijenta na drugi, zavisno od kalendara, on svečano najavljuje početak svakog godišnjeg doba i svakog meseca. Boje njegovog odela, hrana koju jede, pokreti koje čini, savršeno odgovaraju različitim periodima godišnjeg ciklusa. Na kraju trećeg letnjeg meseca on zauzima mesto u samom središtu *Ming tanga* predstavljajući na taj način stožer godine.[36] Vladar, kao i ostali simboli Središta sveta (Drvo, Sveta planina, kula s devet spratova, itd.), na neki način ovaploćuje *axis mundi* i ostvaruje vezu između Zemlje i Neba. Ovaj prostorno-vremenski simbolizam »Središta sveta« široko je rasprostranjen; potvrđen je u mnogim drevnim kulturama i u svim urbanim sredinama.[37] Dodajmo da su, poput prestonice i kraljeve palate, isti kosmološki simbolizam izražavala i najsiromašnija i najprimitivnija naselja; ona su u pravom smislu *imago mundi.*[i0]

Kao što smo već zapazili (str. 14), pet kosmoloških brojeva — tj. četiri horizonta i Središte — predstavljaju u isto vreme i uzor klasifikacije i uzor univerzalne homologacije. Sve što postoji pripada jednoj vrsti, jednom tačno određenom odeljku, pa, prema tome, ima osobine svojstvene realitetima grupisanim u toj vrsti. Pred nama je, dakle, smela razrada sistema podudarnosti makrokosmosa i mikrokosmosa, odnosno opšta teorija analogija, koja je odigrala važnu ulogu u svim tradicionalnim religijama. Samosvojnost kineske misli sastoji se u tome što je shemu makrokosmos-mikrokosmos uključila u jedan još širi sistem klasifikovanja, pre svega u sistem ciklusa antagonističkih, ali i komplementarnih principa poznatih pod imenom *jang* i јгп. Sistemi-paradigme, obrazovani od različitih tipova biparticije i polariteta, dualiteta i alternacije, antitetičkih dijada i *coincidentia oppositorum,* sreću se svuda u svetu i na svim

---

299 i dalje.

[85] Up. Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour,* str. 23 i dalje.

[30] Paul Wheatly, *The Pivot of the four quarters,* str. 30 i dalje, 411 i dalje.

[35] Marcel Granet, *La pensee chinoise,* str. 324.

[36] Grane, *nav. delo,* str. 102 i dalje; up. *Danses et legendes de la Chine ancienne,* str. 116 i dalje. Izgleda da ovo obredno zadržavanje u središtu *Mmg tanga* odgovara »periodu u toku kojeg su se nekadašnji vladari povlačili u najdublji deo svog obitavališta«. Ti obredi i posmatranja, čija je svrha bila prognoziranje i utvrđivanje prinosa od žetvi i uzgajanja stoke, trajali su šest do dvanaest dana *(La pensee chinoise,* str. 107). Dvanaest dana simbolizovalo je dvanaest meseci sledećeg godišnjeg ciklusa; ova arevna koncepcija potvrđena je i na Bliskom istoku a i u nekim drugim krajevima; up. *Le mythe de l'eternel retour,* str. 78 i dalje.

[37] Up. Eliade, »Centre du Monde, Temple, Maison«, str. 67 i dalje.

nivoima kulture.[38] Par suprotnosti *jang* i *jin* nije značajan samo zato što je poslužio kao model opštoj klasifikaciji, već i zato što se razvijao unutar jedne kosmologije koja je s jedne strane sistematizovala i opravdala brojne tehnike tela i discipline duha, a s druge, podstakla na još određenije i sistematizovanije filozofske spekulacije.

Simbolizam polariteta i alternacije, kao što smo videli (§ 127), bogato je ilustrovan ikonografijom bronzanih vaza iz perioda dinastije Šang. Polarni simboli su tako raspoređeni da ističu svoju konjunkciju; npr. sova, ili neka druga figura koja simboliše tamu, ima »solarne oči«, dok su amblemi svetlosti obeleženi nekim »noćnim« znakom.[39] Prema Karlu Henceu, simbolizam *jang-jin* potvrđuju i najstariji obredni predmeti, nastali mnogo pre prvih pisanih tekstova.[40]

Marsel Grane podseća da u *Še-kingu* reč *jin* evocira ideju hladnog i oblačnog vremena i da se primenjuje na nešto unutrašnje, a termin *jang* ideju sunčanog i toplog vremena. Drugim rečima, *jang* i *jin* označavaju konkretne i antitetičke aspekte vremena.[41]

Jedan priručnik za proricanje govori o »vremenu svetlosti« i »vremenu tame«, izražavajući ono isto što će kasnije izreći i Cuang Ce: »[vreme] punoće, [vreme] nemoći... [vreme] pročišćavanja, [vreme] smirivanja... [vreme] života, [vreme] smrti« (Granet, *La pensee chinoise*, str. 132). Svet je, dakle, »jedan totalitet cikličnog reda *(tao, pjen tong)*, nastao konjugacijom dveju alternativnih i komplementarnih manifestacija« *(isto,* str. 127). Ideja alternacije čini se da nadjačava ideju opozicije. To pokazuje struktura kalendara. Prema filozofskom tumačenju, u toku zime »*jang,* nadmudren od *jina,* pod zaleđenom korom, na dnu podzemnih izvora, izdržava neku vrstu godišnje probe iz koje izlazi još puniji života: led se onda sam topi i izvori oživljavaju« *(isto,* str. 135). Univerzum se, dakle, prikazuje kao niz antitetičkih oblika koji ciklično alterniraju.

Između kosmičkih ritmova kojima upravlja interakcija *janga* i *jina* i komplementarne alternacije aktivnosti dvaju polova postoji savršena simetrija. Pošto se u svemu što je *jin* prepoznaje ženska priroda, a u onome što je *jang* muška, tema hijerosamije otkriva jednu dimenziju koja je isto toliko kosmička koliko i religijska. Obredna opozicija između dvaju polova doista izražava u isti mah komplementarni antagonizam dveju formula života i alternaciju dva kosmička principa, *janga* i *jina.* Prilikom održavanja prolećnih i jesenjih skupnih svetkovina, koje su predstavljale krunu drevnih seljačkih obreda, dva protivnička hora, postavljena jedan naspram drugog, pesmom se izazivaju. »*Jang* zove, *jin* odgovara«, »momci zovu, devojke odgovaraju«. Ove dve formule su međusobno zamenljive, jer istovremeno označavaju i kosmički i društveni ritam.[42] Antagonistički horovi su međusobno suprotstavljeni, kao tama i svetlost. Polje na kojem se okupljaju predstavlja totalitet prostora, a njihovo prisustvo totalitet ljudske vrste i svega što postoji u prirodi (Grane, *nav. delo,* str. 143). Na kraju, svetkovinu kruniše hijerogamija — ritual dosta rasprostranjen u celom svetu.

---

[38] Up. našu studiju »Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites (u: *La nostalgie des origines,* str. 249—338).

[39] *Up. Carl Hentze, Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shangzeit, str. 192 i dalje.*

[40] *Up. Hentze, Das Haus als Weltort der Seele, str. 99 i dalje.*

[41] *La pensee chinoise, str. 117 i dalje.*

[42] *Up. Granet, Danses et legendes de la Chine ancienne, str. 43; La pensee chinoise, str. 141.*

Polaritet, koji važi kao životno pravilo tokom ostalog dela godine, poništava se ili prevazilazi sjedinjavanjem suprotnosti.

»Jedan (aspekt) *jin,* jedan (aspekt) *jang,* eto to je *Tao«,* stoji napisano u jednoj maloj raspravi.[43] Neprekidna transformacija Univerzuma, uzrokovana alternacijom *janga* i *jina,* manifestuje, da tako kažemo, spoljašnji aspekt Taoa. Ali već pri prvom pokušaju da shvatimo njegovu ontološku strukturu, sukobljavamo se s bezbrojnim teškoćama. Napomenimo da je doslovno značenje ove reči »put, staza«, ali i »reći, kazati« iz čega sledi značenje »doktrina«. Tao »pre svega evocira predstavu puta koji treba slediti« i »ideju pravca u kojem treba usmeriti ponašanje, tj. ideju moralnog obrasca«, ali i »sposobnost povezivanja Neba i Zemlje, svetih sila i Ijudi«, magijsko-religijsku moć vračeva, čarobnjaka i kraljeva.[44] Za filozofsku i religijsku misao Tao je princip reda koji zrači u svim oblastima realnog; tako postoji nebeski i zemaljski Tao (koji se međusobno suprotstavIjaju pomalo kao *jang* i *jin)* i Ijudski Tao (tj. principi ponašanja koji, na primer, kralju omogućuju. da vrši posredničku funkciju između Neba i Zemlje).[45]

Neka od ovih značenja potiču od drevnog poimanja prvobitnog jedinstva/totaliteta, drugim rečima, od kosmogonijske koncepcije. Spekulacije Lao Cea o poreklu sveta poklapaju se s kosmogonijskim mitom o Stvaranju, po kojem je svet nastao iz totaliteta koji je ličio na jaje. U 42. poglavlju *Tao-te Kinga* stoji: »Tao je stvorio Jedno. Jedno je stvorilo Dva. Dva je stvorilo Tri, a Tri desetinu hiljada bića. Deset hiljada bića na svojim ledima nose teret *Jina,* a grle *Jang.«*[i9] Jasno je u kom smislu je Lao Ce koristio tradicionalni kosmogonijski mit, iako mu je dodao novu metafizičku dimenziju. »Jedno« je ekvivalent »totalnoga«; ono se odnosi na prvobitni totalitet a to je veoma česta tema mnogih mitologija. Komentar objašnjava da je jedinstvo Neba i Zemlje (tj. Dva) stvorilo sve što postoji, i to prema mitološkom scenariju koji je takođe dobro poznat. Ali za Lao Cea već i to »jedno« predstavlja jednu etapu »stvaranja«, jer ga je stvorio tajanstveni i nedokučivi princip, Tao.

U drugom kosmogonijskom odlomku (pogl. 25) Tao je predstavljen kao »neodređeno i savršeno biće, rođeno pre Neba i Zemlje... Možemo ga smatrati Majkom ovoga sveta, ali njegovo ime ne znam; zvaću ga Tao, a ako bude bilo potrebno da mu nadenem ime, biće to: Beskraj *(ta)«.*[46] To »neodređeno i savršeno biće« jedan komentator iz II veka pre Hr. tumači kao »misteriozno jedinstvo Neba i Zemlje, koje po haotičnom stanju *(huen-tuen)* u kojem se nalazi podseća na gromadu neobrađenog kamena«.[47] Tao je, dakle, prvobitni totalitet, životan i stvaralački, ali bezobličan i bezimen. »Ono što je bezimeno, Majka je Neba i Zemlje. Ono što je imenovano, to je Majka deset hiljada bića«, stoji zapisano u jednom drugom kosmogonijskom odlomku (pogl. 1, 3—7). Ali »Majku«, koja u ovom odlomku predstavlja početak kosmogonije, na drugom

---

[43] *Hi ts'eu,* navedeno kod Granet, *La pensee chinoise,* str. 325. To je najstarija naučna definicija Taoa.

[44] Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoisme,* str. 30; up. Granet, *La pensee chinoise,* str. 300 i dalje.

"s Kaltenmark, *nav. delo,* str. 33. »Taj Tao je bio Konfucijev ideal. Misleći na njega rekao je: ‚Onaj kome se u zoru oglasi Tao, može mirno umreti uveče'« *(isto).*

46 Prevod: Kaltenmark, *Lao Tseu,* str. 39.

[47] *Houai-nan-tseu,* navedeno u Girardot, »Myth and meaning in the *Tao Te Ching«,* str. 307. I za Čuang Cea prvobitno stanje savršenog jedinstva bilo je izgubljeno onog trenutka kada je car Huen-Tuen, tj. Haos izbušen, da bi, kao i svi ljudi, dobio lice sa sedam otvora; međutim, sedmoga dana, posle bušenja sedmog otvora »Haos« je umro; up. James Legge, *The Texts of Taoism,* I, (SBE, sv. XXXIX), str. 267.

mestu označava sam Tao. »Božanstvo Val ne umire: to je Tajanstvena ženka. Tu gde se ona otvara nastali su Nebo i Zemlja.«[48]

Nemogućnost definisanja Taoa izražena je i drugim epitetima i pojmovima, koji i pored brojnih nijansi takođe izražavaju prvobitnu kosmogonijsku predstavu, odnosno Haos *(huen-tuen).* Pomenimo samo najvažnije: »Praznina« *(hsu),* »Ništavilo« *(vu),* »Beskraj« *(ta),* »Jedno« *(i)P* Na neke od njih vratićemo se kada budemo analizovali Lao Ceovu doktrinu. Ali valja već sada istaći da su taoistički filozofi, kao i pustinjaci i svi drugi koji su tragali za dugovečnošću i besmrtnošću, nastojali da povrate to rajsko stanje, pre svega njegovo prvobitno savršenstvo i spontanost. U toj nostalgiii za praiskonskim stanjem stvari mogli bismo prepoznati novi izraz starog agrarnog scenarija koji je obredom kolektivnog (»haotičnog«) sjedinjavanja momaka i devojaka, predstavnika *janga* i *jina,* dovodio do »totalizacije«. Suštinski element, zajednički svim taoističkim školama, bio je veličanje prvobitnog stanja čovečanstva, odnosno situacije kakva je postojala pre pobede civilizacije. A protiv tog »povratka prirodi« dizali su se svi oni koji su želeli da uspostave pravedno i prosvećeno društvo kojim vladaju norme i koje je inspirisano primerom legendarnih kraljeva iz bajki i junaka prosvetitelja.

131. Konfucije: moć obreda

Moglo bi se reći da su sve tendencije religijske misli u antičkoj Kini iraale izvestan broj zajedničkih osnovnih ideja. Na prvom mestu to je pojam *taoa,* kao principa i izvora svega realnog, zatim ideja alternacije kojom upravlja ritam *janga* i *jina,* i najzad teorija analogije između makrokosmosa i mikrokosmosa. Ova poslednja teorija bila je primenjena na sve planove Ijudske egzistencije i organizacije: anatomiju, fiziologiju, psihologiju pojedinca, društvene institucije, naselja, namenske prostore (grad, dvorac, oltar, hram, kuću). Ali, dok su pojedinci (u prvom redu taoisti) smatrali da je egzistencija, razvijana pod znakom *taoa* i savršeno usklađena s kosmičkim ritmovima, bila moguća samo *u prapočetku* (odnosno u stadiiumu koji je prethodio organizaciji društva i razvoju kulture), drugi su bili mišljenja da se takav tip postojanja mogao ostvariti upravo u jednom pravednom i prosvećenom društvu.

Najslavniji među ovim poslednjima, onaj čiji se uticaj najviše osetio, bio je svakako Konfucije (~ 551—479).[49] Živeći u vremenu anarhije i nepravdi i osetivši svu bedu i napaćenost ljudskog roda, Konfucije je shvatio da jedino rešenje leži u temeljnoj reformi vlasti koju treba da učine prosvećeni, a sprovedu oni koji vladaju. On lično nije uspeo da dobije neko značajnije mesto u upravi i čitav život je posvetio poučavanju drugih. Bio je prvi koji se bavio privatnim podučavanjem. Pred samu smrt, i pored uspeha koje je imao kod brojnih učenika, Konfucije je bio ubeđen u potpuni neuspeh svoje misije. Ali, učenici su uspeli da suštinu njegovog učenja prenesu na potonje generacije. Dvesta pedeset godina posle Konfucijeve smrti vladari dinastije Han (~206—220) odlučili su da konfucijancima povere upravljanje carstvom, i od tog vremena Učiteljeva doktrina vodila je carstvo tokom više od dve hiljade godina.

---

[48] Gl. 6, prev. Kaltenmark, str. 50.

[49] Njegovo porodično ime bilo je Kung; »Confucius« je latinizirana verzija Kung-fu-ce, »Učitelj Kung«.

Konfucije nije bio verski vođa u pravom smislu te reči.[50] Njegove ideje, a naročito one neokonfucijanaca, proučavane su u svim istorijama filozofije. Ali, direktno ili indirektno. Konfucije je izvršio dubok uticaj na kinesku religiju. U stvari, sam izvor njegove moralne i političke reforme je religijski. On uostalom ne odbacuje nijednu od značajnih tradicionalnih ideja, ni *tao,* ni Nebeskog boga, ni kult predaka. štaviše, veliča i potvrđuje značaj verskih obreda i ustaljenih običaja.

Za Konfucija, *tao* je postavljen dekretom Neba: *»Tao* postoji zato što je Nebo odlučilo da tako bude« *(Luen ju = Analekta* XIV, 38). Ponašati se onako kako to *tao* zahteva, znači prilagoditi se volji Nebeskoj. Konfucije priznaje vrhovnu vlast Neba (Tjen). Ali, njegov Tjen nije neki *deus otiosus,* već božanstvo koje vodi brigu o svakom pojedincu i pomaže mu da postane bolji. »Nebo je stvorilo vrlinu *(te)* u meni« (V, 22), izjavljuje on. »U pedesetoj godini shvatio sam volju Nebesku« (II, 4). Učitelj je doista verovao da mu je Nebo poverilo misiju. Kao i mnogi drugi njegovi savremenici, smatrao je da Nebeski put ilustruju primeri Junaka prosvetitelja Jaoa i Šuna, kao i primeri kraljeva dinastije Cu, Vena i Vua (VIII, 20).

Konfucije je govorio da treba prinositi žrtve i vršiti ostale tradicionalne obrede, zato što oni čine deo života »superiornog čoveka« *(šin-cu),* odnosno »plemića«. Nebo voli da prima žrtve, ali voli i ponašanje u skladu s moralom, no iznad svega ceni dobru vladavinu. Metafizičke i teološke spekulacije u vezi s Nebom i zagrobnim životom su beskorisne (V, 12; VII, 20; XI, 11). »Superiorni čovek« treba pre svega da vodi brigu o svojoj konkretnoj egzistenciji, o životu koji živi ovde i sada. Što se tiče duhova, Konfucije ne poriče njihovo postojanje, ali im osporava značaj. Poštujte ih, savetuje on, »ali na odstojanju. Tako se ponaša mudar čovek« (VI, 18). A na pitanje da li im treba služiti, Konfucije odgovara: »Ako niste kadri da služite ljudima, kako biste onda mogli služiti duhovima?« (XI, 11)

Konfucijeva moralna i politička reforma sastoji se od »potpunog prevaspitavanja«, odnosno od metode kojom se obična osoba pretvara u »superiornog čoveka« *(šin-cu).* Svako može postati »pravi čovek« pod uslovom da nauči obredno ponašanje u skladu sa *tao,* a to znači da pravilno vrši obrede i pridržava se običaja (li). Međutim, to nije lako savladati, jer obrede ne treba vršiti čisto formalno niti se pak predavati zadovoljstvu zbog toga što su oni izvršeni. Svako ispravno obredno ponašanje pokreće i opasnu magijsko-religijsku silu.[51] Kao primer kako se treba ponašati, Konfucije navodi ponašanje čuvenog vladara Mudrog Šuna: »Držao se sasvim jednostavno, ozbiljno i smerno, lica okrenuta jugu (položaj vladara pri vršenju obreda) — *i to je bilo sve«* (tj.: sve se u kraljevini odvijalo normalno; XV, 4). Jer Kosmosom i društvom upravljaju magijsko-religijske sile koje vladaju i čovekom. »Ako se čovek ispravno ponaša, nema potrebe da izdaje naređenja« (XIII, 6). »Vladati u skladu s vrlinom *(te)* isto je što i biti Polarna zvezda: dok ona stoji u mestu, ostale zvezde, odajući joj počast, okreću se oko η je« (II, 1).

Pravilno učinjeni gest predstavlja novu epifaniju kosmičke harmonije. Očigledno je da onaj koji ume tako da se ponaša, nije više obična osoba, kakva je bio dok to nije naučio; njegov način postojanja iz osnova je izmenjen; on je

---

[50] Ali ubrzo Konfuciju su pripisane vrline i atributi koji odgovara.iu prosvetiteljskom junaku; vidi nekoliko primera kod Granet, *La pensde chinoise,* str. 477 i dalje.

[51] Ovaj aspekt je sasvim dobro istakao Herbert Fingarette, *Confucius — the Secular as Sacred.*

»savršen čovek«. Učenje kojem je cilj »transmutacija« gestova i ponašanja u rituale, *bez narušavanja njihove spontanosti*, svakako ima religijsku intenciju i strukturu.[52] S tog stanovišta Konfucijeva metoda se može porediti sa učenjem i tehnikama pomoću kojih su Lao Ce i taoisti verovali da mogu povratiti prvobitnu spontanost. Konfucijeva originalnost je u tome što je tu »transmutaciju« gestova i ponašanja u rituale želeo da ostvari u jednom složenom i visoko hijerarhizovanom društvu kome je to bilo zaista neophodno.

Za Konfucija, plemenitost i otmenost nisu urođene, već se stiču obučavanjem. »Plemenit čovek može to postati obučavanjem i zahvaljujući izvesnim prirodnim sklonostima« (IV, 5; VI, 5; itd.). Dobrota, mudrost i hrabrost su vrline svojstvene aristokratiji. Vrhunsko zadovoljstvo-leži u razvijanju sopstvenih vrlina. »Onaj koji je zaista dobar, nikad nije nesrećan« (IX, 28). Međutim, pravi poziv plemića je vladanje (VII, 32). Za Konfucija, kao i za Platona, veština vladanja predstavlja jedini način da se obezbedi spokojstvo i sreća većine ljudi. Ali, kao što smo videli, veština vladanja, kao i svako drugo umeće, ponašanje ili značajan čin, rezultat je obrazovanja religijskog tipa. Duboko je poštovao Junake prosvetitelje i velike kraljeve dinastije Ča; to su bili njegovi uzori: »Prenosio sam ono čemu su me oni naučili, ne unoseći u to ničeg svog. Bio sam veran starima i voleo sam ih!« (VII, 1) Neki su ovakve njegove izjave protumačili kao nostalgiju za nepovratno prohujalim vremenima. Međulim, vraćajući staru vrednost obrednoj funkciji javnog ponašanja, Konfucije je otvorio novi put: pokazao je potrebu i mogućnost da se svetovnom radu i društvenoj aktivnosti vrati religijska dimenzija.

U svome delu *Še-Ki (Istorijske beleške),* napisanom oko ~ 100. godine, veliki kineski istoričar Seu-ma Cjen priča kako je Konfucije, otišavši jednom prilikom Lao Tanu (ti. Lao Ceu) da ga pita šta misli o obredima, od njega između ostalog čuo 1 ovo: »Obuzdaj tu svoju nadmenost i sve te svoje želje, taj zadovoljni izraz i tu svoju preteranu revnost, jer nikakve koristi od toga nemaš. To je sve što ti mogu reći.« IConfucije se povukao, preneražen. Priznao je svojim učenicima da poznaje mnoge životinje — ptice, ribe, četvoronošce — i da shvata njihovo ponašanje, »ali zmaja nikada nisam mogao da razumem: on leti po kiši i vetru. Danas sam video Lao Cea, on je kao zmaj!«[53]

Ovaj susret je svakako neautentičan, kakva su uostalom i druga predanja, zapisana kod Seu-ma Cjena, ali na jednostavan i duhovit način izražava neslaganje između ova dva velika religijska mislioca. Jer, dodaje istoričar, »Lao Ce je usavršavao Tao i Te, prema njegovoj doktrini, čovek je trebalo da nauči da živi skriveno i anonimno«. A živeti po strani od javnog života i prezirati ljude bilo je potpuno suprotno Konfucijevom idealu »superiornog čoveka«. Lao Ceova »skrivena i anonimna« egzistencija objašnjava odsustvo bilo kakve autentične biografske informacije o njemu. Prema predanju, izvesno vreme je proveo kao arhivar na dvoru Čua, ali, razočaran dekadencijom kraljevske kuće, napustio je to mesto i krenuo na Zapad. Pre nego što će preći Hjen-ku, napisao je, na molbu

---

[52] Sličan napor oseća se i u tantrizmu, Kabali i nekim praksama zena.

[53] *Memoires Historiques* (prev. Chavannes); up. Max Kaltenmark, *Lao Tseu,* str. 17.

čuvara, »delo u dva poglavlja koje je sadržavalo više od 5.000 reči i u njemu izložio svoje ideje o Tao i To; zatim je otišao i niko više nije znao šta se s njim dogodilo«. Ispričavši sve što je mogao saznati o Lao Ceu, Seu-ma Cjen je zaključio: »Niko na svetu ne bi umeo da kaže da li je sve ovo istina ili nije: Lao Ce je bio skriveni mudrac.«

Knjiga koja sadrži više od 5.000 reči jeste čuveni *Tao-te King,* najdublji i najzagonetniji tekst kineske književnosti. Što se tiče njegovog autora i vremena nastanka, mišljenja su različita i kontradiktorna.[54] Ipak se svi slažu da tekst, onakav kakav je nama došao do ruku, nije mogao napisati Konfucijev savremenik, već da potiče verovatno iz III veka. On sadrži sentencije koje pripadaju različitim prototaoističkim školama i izvestan broj aforizama u stihovima koji potiču iz VI veka.[55] Međutim, i pored svog nesistematičnog karaktera, *Tao-te King* izražava koherentnu i originalnu misao. »Treba, dakle, prihvatiti Dostojanje jednog (filozofa, koji, ako već nije direktan autor, svakako je učitelj 'iiji je uticaj bio presudan na početku. Ništa ne smeta da ga i dalje zovemo Lao Ce.«[56]

Paradoksalno je da *Tao-te King* sadrži veliki broj saveta vladarima i političkim i vojnim starešinama. Isto kao Konfucije, Lao Ce tvrdi da državne poslove može uspešno da vodi jedino vladar koji sledi put Taoa; drugim rečima, samo onaj koji primenjuje metodu *vu-vei,* metodu »nepreduzimanja ničega«, metodu »nedelanja«. Jer, »Tao nikada ništa ne čini, a učini sve što je potrebno« (37 : l).[57] Zbog toga taoista nikada ne utiče na tok stvari. »Kada bi kneževi i kraljevi bili sposobni da, podražavajući Tao, prihvate stav neintervenisanja, za kratko vreme bi deset hiljada bića sledilo njihov primer« (37 : 2). Kao pravi taoista, »najbolji (među kneževima) je onaj koji ostaje nepoznat« (17 : 1). Pošto »nebeski Tao pobeđuje bez borbe« (73 : 36), najefikasniji načini da se stekne moć jesu *vu-vei* i nenasilje.[63] »Blagost i slabost odnose pobedu nad grubošću i silom« (36 : 10; up. 40 : 2, »slabost je način delovanja Taoa«).

Poput Konfucija, koji je vladarima, kao i svim drugim ljudima željnim znanja, predlagao ideal »savršenog čoveka«, tako je i Lao Ce državnicima i vojskovođama savetovao da se ponašaju kao taoisti, odnosno da slede uzor, Tao. Ali, ovo je jedina sličnost između dva Učitelja. Lao Ce kritikuje i odbacuje konfucijanski sistem, odnosno značaj obreda, poštovanje društvenih vrednosti i racionalizam. »Odrecimo se dobročinstva i odbacimo pravednost, pa će Ijudi naći svoje istinske vrednosti« (19 : 1). Za konfucijance su dobročinstvo i pravednost najveće vrline. Lao Ce ih, međutim, smatra za veštačke, pa prema tome i za nekorisne i opasne. »Kada se napusti Tao, pribegava se dobročinstvu, kada se napusti dobročinstvo, pribegava se pravednosti, a kada se i ona napusti, pribegava se obredima. Obredi su samo tanak sloj lojalnosti i vere i početak anarhije« (38 : 9—14). Sem toga, Lao Ce osuđuje i društvene vrednosti, jer su iluzorne i u krajnjoj liniji štetne. A što se tiče diskurzivne nauke, ona razara jedinstvo bića i

---

dalje).

[i0] Up. Max Kaltenmark, *Lao tseu,* str. 19 i dalje.

[56] *Isto,* str. 22. Na istu situaciju nailaziimo i u drugim tradicionalnim književnostima: delo, priipisano nekom mudracu ili misliocu, nastavljaju i proširuju njegovi učenici, taiko da proslavljeni autor u izvesnom smislu postaje »anoniman«.

[57] Navodimo prevod Maksa Kaltenmarka. Engleska verzija, Wing-tsit Chan, *The Way of Lao tzu,* dragocena je zbog napomena i komentara, a verzija, Arthur Walley, *The Way and. its Powcr,* zbog svoje posebne književne vrednosti.

stvara konfuziju pridajući apsolutnu vrednost relativnim pojmovima.®[58] »Zato se svetac ograničava na neaktivnost *(vu-vei)* i zalaže za obučavanje bez reči« (2 : 10).

U krajnjoj liniji taoista uvek sledi jedan jedini uzor: Tao. A Tao izražava najvišu, tajanstvenu i nedokučivu realnost, *fons et origo* svakog Stvaranja, osnov svakog postojanja. Analizujući njegovu kosmogonijsku funkciju, ukazali smo na njegov karakter koji se ne može iskazati rečima (up. str. 25). U prvom redu *Tao-te kinga* stoji tvrdnja: Tao o kojem možemo govoriti *(tao)* nije večni Tao *(čang tao;* I : 1). A to, u stvari, znači da onaj Tao o kojem govori Lao Ce, odnosno uzor taoiste, nije *Čang Tao (Večni ili Vrhunski Tao)*.[65] Taj Tao, koji čini sveukupnost realnog sveta, prevazilazi modelitete bića, pa je, prema tome, i nedokučiv. Ni Lao Ce, ni Čuang Ce ne pokušavaju da dokažu njegovo postojanje, a poznato je da isti stav imaju i mnogi drugi mistici. Verovatno da se »mrak dublji od samog mraka« odnosi na specifično taoističko iskustvo ekstaze na koje ćemo se kasnije vratiti.

Lao Ce govori, dakle, o »drugom« Tao, mogućnom, no isto tako nedokučivom. »Pažljivo posmatram, ali ništa ne vidim... Slušam i ništa ne čujem ... Nailazim samo na ravnodušno Jedinstvo... nerazaznatljivo, kojem se ne bi moglo dati nikakvo ime« (pogl. 14).[59] Ali neke slike i metafore otkrivaju strukture koje ipak imaju izvesno značenje. Kao što smo već pomenuli (str. 26), »drugi« *tao* nazvan je »Majkom sveta« (pogl. 25 i 52). Njegov simbol je »božanstvo Val«, »Tajanstvena ženka« koja ne umire.[60] Predstava doline sugeriše ideju praznine, a istovremeno i mesta gde se skupljaju vode, dakle plodnosti. Praznina se, s jedne strane, vezuje za pojam plodnosti i materinstva, s druge, za odsustvo kvaliteta osećajnosti (specifičan modalitet Taoa). Predstava trideset zrakova, usmerenih prema praznini žumanca, upućuje na posebno bogat simbolizam: upućuje na »vrlinu vođe koji privlači sva bića, na vrlinu vladarskog Jedinstva koje dovodi u red mnoštvo oko sebe«, ali upućuje i na taoistu koji »kada je prazan, odnosno očišćen od strasti i želja, postaje potpuno ispunjen Taom« (Kaltenmark, str. 55).

Prilagodivši se modelu »drugog« Taoa, posvećenik budi i podstiče u sebi ženske osobine, u prvom redu »slabost«, poniznost i neopiranje. »Upoznaj muškost, ali joj pretpostavi ženskost: bićeš dolina sveta. A ako to postaneš, vrhunski Te neće te mimoići, moći ćeš da se vratiš u stanje detinjstva« (28 : 1—2). Sa izvesnog stanovišta taoista nastoji da postigne androgini modalitet, drevni ideal Ijudskog savršenstva.[61] Sjedinjavanje dvaju polova olakšava povratak detinjstvu, tj. vraćanje »na početak« individualne egzistencije; znači, takav povratak čini mogućom i periodičnu regeneraciju života. Sada nam postaje jasnija taoistina želja da se vrati u prvobitno stanje, odnosno stanje koje je

---

[64] »U ovome svetu svako tvrdi da je lepo ono što je lepo i u odnosu na to stvara pojam ružnog; i svako tvrdi da je dobro ono što je dobro i iz toga izvodi pojam nedobrog. Dugačko i kralko postoje samo kao međusobne suprotnosti; visoko i nisko isto tako (2 : 1—2, 5—6).

[59] U drugom jednom odlomku Tao je prikazan kao »nevidljivo, nerazaznatljivo biće« koje »u sebi skriva« Predstave, Bića, Plodne suštine i Duhovne suštine (pogl. 21).

[60] Izraz *Tajanstvena zenka* »odnosi se na tajanstvenu plodnost Taoa, a istovremeno je u vezi i sa idejom doline i planinske kotline« (Kaltenmark, str. 51). O tom aspektu Taoa vidi članke Elen Meri Cen (Ellen Marie Chen) u prvom redu »Nothingness and Mother Principle in Earlv Chinese Taoism«.

[61] Vid. Eliade, *Mephistopheles et l'androgyne,* str. 128 i dalje.

postojalo »na prapočetku«. Jer za njega vitalna punoća, spontanost i sreća postoje jedino na početku stvaranja ili u novoj epifaniji života.[62]

Model sjedinjenih suprotnosti uvek je Tao; u njegovom jedinstvu/totalitetu koegzistiraju *jang* i *jin.* A videli smo već (str. 17) da je kolektivna hijerogamija mladića i devojaka, predstavnika *janga* i *jina,* još od protoistorijskih vremena periodično obnavljala kosmičko i društveno jedinstvo/totalitet. I u ovom slučaju taoizam se inspiriše arhajskim religijskim običajima. Osim toga, treba podvući i to da se taoistički stav prema ženama potpuno razlikovao od vladajuće ideologije u feudalnoj Kini.

Pankineska ideja kosmičkog kružnog ciklusa ima značajnu ulogu u *Tao-te kingu.* Tao »neprekidno kruži svemirom« (pogl. 25). Život i smrt bića objašnjavaju se takođe alternacijom *janga* i *jina:* prvi stimuliše vitalne energije, a drugi ih smiruje. Ali svetac veruje da može izbeći opštem ritmu života i smrti; uspevajući da u sopstvenom biću ostvari prazninu, on sebe stavlja van kruga. »U njemu (u svecu), kako kaže Lao Ce, nema mesta za smrt« (50 : 13). »Onaj kojim potpuno ovlada Te ravan je novorođenčetu« (55 : 1). Taoisti poznaju više tehnika kojima se beskonačno može produžiti život, pa čak i steći »fizička besmrtnost«. Traganje za dugovečnošću čini deo traganja za Taom. Međutim, Lao Ce izgleda da ipak nije verovao u fizičku besmrtnost, niti u život čoveka na onome svetu, mada se *Tao-te king* o tome nigde izričito ne izjašnjava.[63]

Da bismo ovaj problem smestili u njegov pravi kontekst, moramo se podsetiti da taoistička tehnika ekstaze ima šamansko poreklo i strukturu.[64] Poznato je da u toku transa šamanova duša napušta telo i putuje kosmičkim prostorima. Prema jednoj anegdoti koju nam je preneo Čuang Ce, i Konfucije je jednom zatekao Lao Cea »u stanju takve obamrlosti« da mu više nije ličio na živo biće; sačekavši koji trenutak, obratio mu se ovim rečima: »Ne znam da li su me oči prevarile, rekao je, ili je to bilo stvarno? Ali u jednom trenutku, Učitelju, vaše telo mi je zaličilo na komad sasušenog drveta i učinilo mi se da ste, napustivši svet i ljude, otplovili u one nedostižne predele koje niko ne obitava.« »Da, odgovorio je Lao Tan, odlutao sam da malo uživam *na praizvoru svih stvari«* (pogl. 21). Kao tšo primećuje Kaltenmark (str. 82), »putovanje do *praizvora svih stvari«* rezimira suštinu taoističkog mističkog islcustva. To ekstatičko putovanje predstavlja povratak »prapočetku« svega što postoji; oslobađajući se vremena i prostora, duh ponovo pronalazi večnu sadašnjost, koja istovremeno prevazilazi i život i smrt. U pitanju je revalorizacija i produbljivanje šamanske ekstaze. I šaman se u toku ekstaze oslobađa vremena i prostora i uspeva da se vine u »Središte sveta« i vrati u rajsko doba, doba pre »pada« kada su ljudi mogli da uzleću na nebo i opšte s bogovima. Ali, putovanje Lao Cea do *praizvora svih stvari* predstavlja mističko iskustvo drugog reda, jer ono prenosi uslove, koji karakterišu položaj čoveka u svetu, van područja realnosti, pa u skladu s tim u potpunosti modifikuje njegov ontološki način postojanja.

O životu Čuang Cea, drugog velikog predstavnika taoizma, zna se veoma malo. Po svoj prilici živeo je u V veku pre Hrista. U tom slučaju neki njegovi

---

[80] Reč je, svakako, o dobro poznatoj ideji koju izražavaju sva tradicionalna društva: savršenstvo pripada početku ciklusa (kosmičkog ili »istorijskog«), do čije »dekadencije« dolazi dosta rano.

[63] Kaltenmark, *nav. delo,* str. 82; up. Ellen Marie Chen, »Is there a doctrine od physical immortality in the *Tao te Ching?«*

[64] Up. Granet, *La Pensee chinoise,* str. 501 i dalje; Eliade, *Le Chamanisme,* str. 350 i dalje.

aforizmi stariji su od pojave *Tao-te kinga.* Kao Lao Ce, i on odbacuje vladajuća mišljenja i diskurzivnu nauku. Jedino savršeno saznanje po njemu je saznanje ekstatičkog reda, jer ono nije isto što i dualnost realnog sveta. Zbog toga Čuang Ce poistovećuje život i smrt: to su za njega dva modaliteta, ili dva aspekta vrhunske realnosti.[65] Ta tema jedinstva Života i Smrti javlja se kod svih taoista.[66] Sledeća poznata anegdota najbolje ilustruje Čuang Ceovu koncepciju o relativnosti stanja svesti. »Jednom sam ja, Čuang Ču, usnio da sam leptir koji leti i osetio sam se srećnim; u tom trenutku nisam bio svestan da sam Ču. Iznenada sam se probudio i postao ja, stvarni Ču, ali mi nije bilo jasno da li sam Čuang koji sanja da je leptir, ili leptir koji sanja da je Ču.«[67] Unutar kruga Taoa, stanja svesti su doista međusobno zamenljiva.

Svetac, koji je svoj duli ispraznio od svih stanja uslovljenosti i kročio u svet jedinstva/totaliteta Taoa, živi u neprekidnoj ekstazi. Ovaj paradoksalni način življenja, kao i život nekih jogina, opisuje se ponekad suviše zvučnim terminima, koji onome ko tako živi pripisuju božansku svemoć. »Savršen čovek je čisti duh. On ne oseća ni vrelinu šume koja gori u plamenu, ni studen razlivenih voda; ni grom koji para planine, ni bura koja podiže okeane ne mogu ga zaplašiti; oblaci su njegova zaprega, a sunce i mesec su mu konji. On krstari i van četiri mora; prema smenjivanju života i smrti ravnodušan je, a za dobro i zlo i ne haje.«[68] Prema nekim taoistima ove ekstatičke šetnje su, u stvari, unutrašnja putovanja.[69] Kao što je to slučaj i s nekim drugim narodima, zahvaćenim šamanizmom — npr. tursko-mongolskim — iskustva i pustolovine šamana za vreme njihovih ekstatičkih putovanja inspirisali su pesnike i ušli u epsku poeziju.[70]

133. Tehnike dugovečnosti

Kineska terminologija obično pravi razliku između filozofskog taoizma *(Tao-Kia,* doslovno, »taoistička škola« i religijskog taoizma ili »taoističke religije« (TaTo-Kjao, doslovno, »taoistička sekta«).[71] Neki autori ovo razgraničavanje smatraju opravdanim i neophodnim; za njih je taoizam Lao Cea i Cuang Cea »čista filozofija koja se u potpunosti razlikuje od traganja za fizičkom besmrtnošću, što predstavlja glavni cilj »taoističke religije«.[72]Druga grupa naučnika zastupa temeljno jedinstvo svih istorijskih formi taoizma.[73] Tačno je da su »metafizičari« i »mistici«, kao i svi oni koji su neumorno tragali za fizičkom besmrtnošću, imali istovetnu paradoksalnu koncepciju Taoa i težili istovetnom cilju: da u svom biću sjedine

---

[65] U 18. pogl. može se naći nekoliko veoma zanimljivih primera.

[66] »Ja i ova lobanja«, kaže Lao Ce jednom od svojih učenika, »znamo da nema ni istinskog života ni istinske smrti.« »Smrt i život su samo odlazak i povratak: biti mrtav ovde, ko zna da 1' ne znači biti živ tarno^ Prev. Henri Maspero, *Taoisme,* str. 240.

[67] Prevod Maspero, *isto.* Ču je njegovo vlastito ime.

[68] *Tchouang-tseu,* glava 2, prev. Kaltenmark, *nav. delo,* str. 117—118.

[69] »Unutrašnjom kontemplacijom posti/.amo samozadovoljstvo« *(Lie tseu, 4,* prev. Kaltenmark, str. 118).

[70] Up. Kaltenmark, str. 120; M. Eliade, *Le Chamanisme,* str. 325 i dalje (folklor i šamanska književnost u Kini), 177 i dalje (tatarska epska poezija šamanističke strukture).

[71] Prema Sivinu (Sivin), ovo razlikovanje je tvorevina moderne istoriografije; up. »On the world 'taoist'«, str. 304 i dalje.

[72] Vid. između ostalog A. C. Graham, *The Book of Lieh tzu,* str. 10 i dalje; Heerlie G. Creel, *What is Taoism?* str. 1—24.

[73] Najznačajniji među njima su Maspero, Grane, Kaltenmark i ŠLper (Schipper). U vezi s pomenutim stavovima vid. raspravu, Norman Girardot, »Part of the Way«, ss. 320—24.

dve epifanije vrhunske realnosti *(jang* i *jin,* duh i materiju, život i smrt). Međutim, razlikovanje »filozofskog taoizma« od »taoističke religije« korisno je i nije na odmet zadržati ga.

Krajnji cilj poklonika taoističke religije bio je ostvarivanje fizičke besmrtnosti. Ideogram »besmrtnika« *(hsjen),* predstavljajući čoveka i planinu, upućuje na pustinjaka; ali njegovi najstariji oblici predstavljali su čoveka kako igra mašući rukama poput ptice. Adept je u toku dobijanja besmrtnosti bio pokriven ptičjim perjem i krila su mu polazila od ramena.[74] »A popeti se na nebo u punom sjaju dana (u podne)« bila je formula, posvećena završnoj apoteozi Učitelja. Druga kategorija vernika obuhvatala je one koji su vekovima živeli u nekoj vrsti zemaljskog raja: na čarobnim ostrvima, ili na svetoj planini Kuen-Luen.[75]Oni su se samo povremeno vraćali u svet da bi formule fizičke besmrtnosti preneli novoobraćenicima koji su to zasluživali. I najzad, treću kategoriju činili su oni koji su u zemaljski raj stupali posle smrti. No ta je smrt bila samo prividna: u svoj kovčeg stavljali su štap, mač i sandale, raspoređujući ih tako kao da stoje pored tela. To se nazivalo »oslobađanjem mrtvaca«.[76]Ponekad su besmrtnici predstavljani s preterano razvijenom lobanjom što je trebalo da znači da su u svome mozgu nagomilali velike količine energije *jang.*

Za ostvarivanje dugovečnosti, vernik je mogao koristiti nekoliko tehnika. Osnovno za sve njih bilo je ishranjivanje »vitalnih energija« *(jang-hsing).* A pošto je između makrokosmosa i ljudskog tela postojala savršena podudarnost, vitalne energije su ulazile i izlazile kroz devet telesnih otvora; stoga je bilo osobito važno o njima voditi računa. Taoisti su na telu razlikovali tri dela koja su nazivali *Cinober poljima:*[8i] gornje »polje« obuhvatalo je mozak, sledeće — predeo oko srca, i donje — deo ispod pupka. Primena dijeta imala je tačno određen cilj: da svaki organ ishrani materijama i lekovitim travama koje sadrže »energije«, svakom od njih potrebne. Podsetimo se da u unutrašnjim delovima tela ne žive samo zaštitnički duhovi i dobra božanstva već i zla bića: *Tri crva,* koji nastanjuju tri *Cinober polja,* uništavaju vitalne snage vernika. Da bi ih se oslobodio, on mora da se odrekne uobičajene hrane (žitarica, mesa, vina i sličnog) i da se hrani lekovitim biljem i mineralnim materijama, kadrim da unište demone.[77]

Oslobodivši se tri unutrašnja demona, vernik počinje da se hrani rosom ili kosmičkim »zracima««; on više ne udiše samo atmosferski vazduh, već i zračenja Sunca, Meseca i zvezda. Neki recepti iz III veka posle Hr. preporučuju da Sunčeva zračenja treba udisati u podne (kada je *jang* najjači), a Mesečeva (koja sadrže *jin)* u ponoć. Međutim, najvažnije od svega je zadržati dah; unutrašnjom vizijom i koncentracijom misli postiže se vizuelizacija daha i njegovo sprovođenje kroz tri *Cinober polja.* Ako se dah zadrži u vremenu koje je potrebno za 1.000 udisaja, postiže se besmrtnost.[36]

Postoji i jedan poseban postupak koji se zove »embrionalno disanje« *(tai-si);* reč je o unutrašnjem disanju lcoje teče u zatvorenom krugu i koje je slično

---

[74] O vezi između krila, perja, magičnog leta i taoizma, vid. M. Kaltenmark, *Le Lie sien tchouan,* str. 12 i dalje. Poznato je da je ptič je perje jedan od najčešćih simbola »šamanskog leta«; up. Eliade, *Le Chamanisme s. v.,* »magični let«.

[75] Reč je o predstavi koja se uzimala kao uzor vanvremenskih rajskih oblasti, dostupnih jedino posvećenima. Prema istoričaru Seu-ma Cjenu,

[77] Up. Maspero, *Le Tao'isme,* str. 98 i dalje.

disanju fetusa u majčinoj utrobi.[78] »Vraćajući se u prvobitno stanje, vraćajući se na početak, vernik tera starost i vraća se u stanje fetusa.«[79] »Embrionalno disanje« nije isto što i jogistička pranajama (up. § 143), vežba koja prethodi meditaciji. Pa ipak njeno primenjivanje omogućuje izvestan ekstatički doživljaj. Prema *Tai-ping šingu* (III vek n. e.), unutrašnjom vizijom se može postići razlikovanje božanstava koja žive u pet organa. To su, u stvari, ista božanstva koja žive i u makrokosmosu. Posredstvom meditacije, adept može stupiti u vezu s njima i uvesti ih u svoje telo da ga ojačaju.[80]

Druga metoda produžavanja života sastojala se u seksualnoj tehnici koja je u isti mah bila i obred i jedan od načina meditacije. Primena tehnike zvane »spavaća soba« *(fang-šung)* poznata je bila od najstarijih vremena; njen cilj je bio da se ojačaju vitalne snage, obezbedi dug život i rađanje muške dece. Ali taoistička tehnika »put *jina*« besmrtnika Jang Čenga (I vek n. e.) sastojala se u »vraćanju semena u cilju obnavljanja mozga«. I tu je, u stvari, reč o specifično taoističkom idealu ataraksije, tj. o sprečavanju rasipanja vitalne energije. Adept je morao obaviti seksualni čin ne izlivajući seme. Zadržavanje je omogućavalo protok semena, pomešanog s dahom, kroz telo adepta i njegovo uspinjanje od donjeg Cinober polja do gornjeg, smeštenog u glavi, da bi se na taj način ostvarila revitaiizacija mozga. Podrazumevalo se da su oba partnera imala koristi od ovog rituala. Jedan tekst iz V veka n. e. precizira da »savršena meditacija... omogućuje i muškarcima i ženama pristup metodi Večnog života«. U toku meditacije oba partnera treba da »izgube svest o svome telu i o spoljašnjem svetu«, zatim treba da izgovore molitve, a onda muškarac treba da se usredsredi na bubrege, a žena na srce. »U tome je metoda neumiranja.«[81]

Besmrtnik Jong Čeng Kong bio je savršeni poznavalac metode »obnavljanja i sprovođenja«. »Nadahnjivao se Tajanstvenom ženkom (up. nap. 67); držao se principa da vitalni duhovi iz doline Val nikad ne umiru, jer oni održavaju život i ishranjuju dah. Njegova posedela kosa postala je ponovo crna, a poispadali zubi ponovo su izrasli. Primenjivao je isto što i Lao Ce, a neki smatraju da je veliki učitelj Lao Ce bio, u stvari, on.«[82] Postojali su i adepti koji su primenjivali metodu zvanu »vampirizam« (Kaltenmark), ali je ona bila odbačena jer je protumačena kao neortodoksna. Ona se sastojala u apsorbovanju vitalnih energija od žena kojima bi se čovek samo približio: smatralo se da »ta energija, koja potiče od samih izvora života, u znatnoj meri produžava život«.[83]

Jedan od glavnih ciljeva taoističke seksualne tehnike bio je mešanje semena s dahom u donjem *Cinober polju,* odnosno u predelu ispod pupka, i obrazovanje »misterioznog zametka« novog besmrtnog tela. Hranjen isključivo »dahom«, taj zametak se razvijao u »čistom telu« koje se posle adeptove prividne smrti odvajalo od leša i priključivalo drugim besmrtnicima. Da bi »obnovio mozak«,

---

[78] Up. Maspero, »Les procedes...«, str. 198 i dalje; Eliade, *Le Yoga,* str. 71 i dalje. Dodajmo da je »duboko i nečujno disanje« u toku ekstaze ličilo na disanje životinja u toku kibernacije, a poznato je da su spontanost i punoća životinjskog života, za Kineze, predstavljale najbolji model života, savršeno usklađenog s kosmosom.

[79] Predgovor raspravi *Formules orales de la respiration embryonnaire,* prev. Maspero, »Le procedes ...«, str. 198.

[80] O taoističkom panteonu, koji boravi u ljudskom telu, vid. Maspero, *Le Tao'isme,* str. 116 i d.., 137 i d.; up. M. Strickmann, »The longest taoist scripture«, str. 341.

[81] Up. Maspero, »Les prooedes...«, str. 386—87. Vid. odlomak ovog teksta, reprodukovan na str. 388.

[82] Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan,* str. 55—56.

[83] Kaltenmark, *navedeno delo,* istr. 57.

adept je morao apsorbovati veliku količinu jrпa i zbog toga je menjao više partnerki. Iz te prakse izrodilo se kasnije kolektivno »sjedinjavanje dahova«, ceremonija mnogo kritikovana, naročito od strane budista. Međutim, te »orgije« imale su isključivo ritualni karakter i predstavljale su, u stvari, nastavak protoistorijskih agrarnih ceremonija (up. § 130).

U taoističkoj seksualnoj metodi može se otkriti izvestan indijski uticaj, osobito uticaj tantrizma »levog usmerenja« u kojem je primena jogističke metode imala dvostruki cilj: istovremeno zaustavljanje disanja i izlivanja semena.[84] Taoistička seksualna terminologija odnosila se, kao i u tantrizmu, na mentalne operacije i na mistična iskustva.

134. Taoisti i alhemija

Neke obrede i mitove kineskih metalurga, livaca i kovača preuzela je i usvojila i kineska alhemija. Prastare koncepcije u vezi s rašćenjem ruda u »utrobi« Zemlje, prirodnim preobražajem drugih metala u zlato, mističnom vrednošću zlata, kao i obrednim kompleksom »kovači-inicijacijska bratstva-tajne zanata«, našle su svoje mesto i u učenju alhemičara.

Što se tiče porekla kineske alhemije, među stručnjacima postoje neslaganja, a još se raspravlja i o vremenu nastanka prvih tekstova koji pominju alhemijske postupke. U Kini, kao i u drugim zemljama, alhemija se, u stvari, zasnivala na dva verovanja: 1) na verovanju u pretvaranje metala u zlato i 2) na verovanju u »soteriološku« vrednost postupaka kojima se ta operacija izvodila. Pouzdano je utvrđeno da su oba pomenuta verovanja u ovoj zemlji postojala već u IV veku pre Hr. i svi se naučnici slažu da »začetnikom« kineske alhemije treba smatrati Mencijevog savremenika, Cu Jena.[85] U II veku pre Hr. Liu An, a i neki drugi autori, zapazili su da između proizvođenja zlata i napora da se produži život i stigne do besmrtnosti ima neke veze.[86]

Kao autonomna disciplina, kineska alhemija se obrazovala koristeći: 1) tradicionalno kosmološke principe; 2) mitove koji govore o eliksiru besmrtnosti i svecima besmrtnicima; 3) tehnike koje nastoje da ostvare dug život, blaženstvo i duhovnu neposrednost. Ova tri elementa — principi, mitovi i tehnike — pripadaju protoistorijskom nasleđu i stoga je pogrešno njihovu starost meriti starošću prvih dokumenata koji ih pominju. Veze između »spravljanja zlata«, dobijanja »droge besmrtnosti« i »evokacije« besmrtnika očigledne su: Luan Tai izlazi pred cara Vua i uverava ga da je kadar učiniti ova tri čuda, ali mu ništa ne polazi za rukom osim da »materijalizuje« besmrtnike.[87] Čudotvorac Li Šao-kjun savetuje caru dinastije Han, Vuu: »Prinesite žrtvu peći (cao) i uspećete da prizovete bića (natprirodna); pošto ih prizovete, prah cinobera će moći da se pretvori u žuto zlato; a kada proizvedete zlato, moći ćete da od njega pravite posude iz kojih ćete piti i jesti i na taj način produžiti sebi život; kad postanete dugovečni, biće vam omogućeno da vidite blažene *(hsjen)* sa ostrva Pong-lai koje se uzdiže usred mora. A kada ih budete videli, i prineli žrtve *fong* i *šan*,

---

[83] Vid. *Le Yoga*, str. 253 i dalje; up. III tom ove knjige (glava XXXII).

[85] Vid. H. Dubs, »Beginnings of Alchemy«, str. 77; up. Joseph Needham, *Science and. Civilisation in China*, t. V: *2*, str. 12.

[86] Needham, *navedeno delo*, str. 13.

[87] *Edouard Chavannes, Les Memoires historiques de Sse-ma Ts'ien, III, str. 479.*

nećete umreti.«[88] Traženje eliksira besmrtnosti, bilo je, dakle, u vezi s traganjem za dalekim i tajanstvenim ostrvima gde su živeli »besmrtni«, a sresti besmrtnike, značilo je izdići se iznad ljudske uslovljenosti i priključiti se atemporalnoj egzistenciji blaženih.[89]Traganje za zlatom podrazumevalo je i izvesno traganje za suštinom duhovne prirode. Zlato je posedovalo kraljevske osobine: nalazilo se u središtu Zemlje i bilo je u mističnim vezama sa *šie* (realgarom ili sumporom), žutom živom i budućim životom (»Žuti izvori«). Tako stoji u tekstu *Huai-nan-cu* iz ~ 122. godine, u коше nailazimo i na verovanje u mogućnost ubrzane metamorfoze metala." Alhemičarev zadatak je, prema tome, da samo ubrzava rašćenje metala. Kao i njemu odgovarajući znalac sa Zapada, kineski alhemičar, dakle, pomaže prirodi u njenom radu, ubrzavajući ritam vremena. Pošto se i zlato i žad uključuju u princip *jang,* oni čuvaju telo od propadanja; otuda se smatralo da i posuđe od alhemijskog zlata beskonačno produžava život.[90]Prema jednom predanju, sačuvanom u *Lie Hsjen Šuan Šuan (Biografije svetaca besmrtnika),* alhemičaru Vei Po-jangu pošlo je za rukom da napravi »pilule besmrtnosti«. Pošto su on, jedan od njegovih učenika i njegov pas progutali nekoliko takvih pilula, zdravi i čitavi napustili su zemlju i pridružili se drugim besmrtnicima.[91]

U skladu s tradicionalnom homologacijom mikrokosmosa s makrokosmosom, pet kosmoloških elemenata (voda, vatra, drvo, vazduh i zemlja) prenose se na organe čovečijeg tela: srce odgovara vatri, jetra drvetu, pluća vazduhu, bubrezi vodi, a stomak zemlji. Mikrokosmos, u stvari ljudsko telo, tumačen je alhemijskim terminima: »vatra srca je crvena kao cinober, voda bubrega crna kao olovo«, itd.[92] Prema tome, čovek u sopstvenom telu poseduje sve elemente koji sačinjavaju kosmos i sve vitalne snage koje obezbeđuju periodično obnavljanje. Te snage treba samo ojačati. Iz istog razloga cinober se ne ceni toliko zbog svoje crvene boje (boja krvi, princip života) koliko zbog osobine što, stavljen u vatru, daje živu. On, dakle, u sebi skriva misteriju obnavljanja putem smrti (jer sagorevanje simbolizuje smrt). Iz toga sledi da cinober može da obezbedi neprekidno obnavljanje ljudskog tela i u krajnjoj liniji besmrtnost. Veliki alhemičar Ko Hung (283—343) piše da ako se u toku jedne godine ^onije 10 pilula cinobera, pomešanog s medom, seda kosa ponovo postaje crna, a izgubljeni zubi ponovo narastu, a ako se s tom kurom nastavi i duže od godinu dana, stiče se besmrtnost.[93]

No cinober se takođe može stvarati i u samom ljudskom telu, pre svega destilacijom sperme u »Cinober poljima« (up. str. 33). Drugo ime za Cinober polja, tajno područje mozga, snabdeveno »komorom sličnom pećini«, jeste Kuen-

---

[88] *Isto,* III, str. 465.

[89] Traganje za besmrtnicima, koji su naseljavali udaljena ostrva, zaokupljalo je prve careve dinastije Cin (219. god. pre Hr.; Sen-ma Cjen, *Mćmoires,* II, str. 141, 152; III, str. 499; Dabs, *nav. delo,* str. 66).

90 vid. tekstove navedene u: Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (drugo izdanje, 1977), str. 96 i dalje.

[91] Lionel Giles, *Chinese Immortals,* str. 67 i dalje. »Telesna besmrtnost« obično se sticala uzimanjem eliksira, spravljenih u laboratoriji; up. Needham, *nav. delo,* V, *2,* str. 93 i dalje.

[92] Tekst, naveden u *Forgerons et alchimistes,* str. 99.

[93] James R. Ware, *The Nei P'ien of Ko Hung,* str. 74 i dalje. Cinober, kao droga besmrtnosti, porainje se već u I veku pre η. e. u *Zbirci legeridarnih biografija taoističkih besmrtnika, Lie-sjen čuan (Lie-sien tchouan).* Pošto je tokom nekoliko godina uzimao cinober, izvesni Učiteli je »ponovo dobio dečački izgled«, a jedan drugi »stekao je sposobnost da leti«, itd.; up. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan,* str. 271, 146—47, itd.

luen. A Kuen-luen je zamišljena planiria u Zapadnom moru gde žive besmrtnici. Da bi se putem mistične meditacije kročilo u ovo područje, treba najpre doći u »haotično« stanje *(huen),* slično prvobitnom rajskom nesvesnom stanju još nestvorenog sveta.[94]

Obratimo pažnju na ova dva elementa: 1) homologaciju mitske planine Kuen-luen s tajnim područjima mozga i stomaka i 2) ulogu koja se pridaje »haotičnom« stanju, koje, ako se putem meditacije jednom postigne, omogućuje pristup »Cinober poljima« i čini mogućim alhemijsko stvaranje embriona besmrtnosti. Planina u Zapadnom moru, boravište besmrtnih, tradicionalna je i veoma stara predstava »sveta u malom«, Univerzuma u minijaturi. Planina Kuen-luen ima dva sprata: prvi je u obliku uspravne, a drugi u obliku prevrnute kupe.[95] Drugim rečima, ima isti oblik kao i alhemičarska peć i tajno područje mozga. Što se tiče »haotičnog« stanja koje se ostvaruje meditacijom i koje je neophodno za alhemijski postupak, ono se može porediti s *materia prima, massa confusa* kod zapadnih alhemičara.[96] *Materia prima* ne treba tu da bude shvaćena samo kao prvobitna struktura materije, već i kao jedno unutrašnje iskustvo alhemičara. Svođenje materije na prvobitno stanje apsolutne neizdiferenciranosti odgovara — na planu unutrašnjeg iskustva — povratku na embrionalni stadijum, na stadijum pre rođenja. A videli smo već da tema podmlađivanja i dugovečnosti putem *regressus ad uterum* predstavlja jedan od prvih ciljeva taoizma. Najčešće korišćena metoda pri ostvarivanju tog cilja je »embrionalno disanje« *(tai-si),* ali alhemičar ovaj povratak u embrionalni stadijum ostvaruje i topljenjem izvesnih sastojaka u svojoj peći.[97]

Vremenom se eksterna alhemija *(vai-tan)* počela smatrati »egzoteričkom« nasuprot internoj alhemiji jogističkog tipa *(nei-tan)* koja je sama sebe proglasila za »ezoteričnu«. *Nei-tan* postaje ezoterična jer se eliksir spravlja u samom alhemičarevom telu, metodama »nedokučive fiziologije« i bez učešća biljnih i mineralnih supstanci. »Čisti« metali (ili njihove »duše«) identifikuju se s raznim delovima tela i alhemijski procesi, umesto da se vrše u laboratoriji, odvijaju se u telu i svesti adepta. Telo postaje sud u kome na isti način, kojim njime kruže i stapaju se *semen virile* i dah, kruže i stapaju se »čista« živa i »čisto« olovo.

Kombinovanjem sila *janga* i *jina* stvara se »misteriozni embrion« (»eliksir života«, »Žuti cvet«), odnosno besmrtno biće koje će na kraju, kroz potiljak, napustiti telo i vinuti se u nebo (up. str. 33). *Nei-tan* se može smatrati tehnikorn, analognom »embrionalnom disanju«, s tom razlikom što se procesi njenog odvijanja opisuju terminima ezoterične alhemije. Disanje postaje homologno seksualnom činu i alhemijskom postupku, a žena se izjednačuje sa sudom.[98]

Veliki broj ideja i njihovih praktičnih primena, Drikazanih u poslednja dva odeljka, srećemo i u tekstovima iz perioda dinastija Cin i Han (221—220. n. e.),

---

[94] Roef Stein, »Jardins en miniature d'Extreme Orient«, str. 54. Vid. i Granet, *La pensee chinoise,* str. 357 i dalje.

[1C>5] O ovom simbolizmu u protoistoriji up. Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung,* str. 33 i dalje, 160 i dalje.

[lm] Vid. *Forgerons et alchimistes,* str. 130 i dalje, i III tom ovog dela.

[107] Up. tekst naveden u *Forgerons et alchimistes,* str. 102. Ovo vraćanje u matericu samo je viši stepen u razvoju jedne starije i χ-asprostranjenije koncepcije, potvrđene već u prastarim stadijumima kulture: izlečenja vraćanjem na početak Sveta, odnosno reaktiviranje kosmogonije (vid. *Aspects du mythe,* str. 37 i dalje). Ovu metodu kineški taoisti i alhemičari preuzeli su i usavršili: umesto da ηjoшιc isceljuju samo bolcsii, primenili su je kao lek protiv zuba vremena, odnosno počeli su da je koriste protiv starenja i smrti.

[108] Up. R. H. van Gulik, *Erotic color prints,* str. 115 i dalje.

što ne znači da možda nisu postojale i ranije. Učinilo nam se umesnim da ih nrikažemo u ovom poglavlju zato što tehnike dugovečnosti, a u izvesnoj meri i alhemija, čine sastavni deo starog taoizma. Ali, treba dodati i to da je u periodu dinastije Han, Lao Ce već bio divinizovan i da je taoizam, kao nezavisno organizovana verska institucija, vršio mesijansku misiju i inspirisao revolucionarne pokrete. O ovim, manje-više neočekivanim razvojnim linijama taoizma govorićemo kasnije (up. XXXV pogl., tom III). Za sada je dovoljno da pomenemo da je već u jednom tekstu iz ~ 165. godine Lao Ce bio smatran emanacijom prvobitnog Haosa i izjednačen sa antropomorfnim bićem, Pan-Kuom (§ 129).[109]

Što se tiče »taoističke religije« *(tao-kjao)* nju je krajem II veka n. e. osnovao Čang Tao-ling; pošto je dobio eliksir besmrtnosti, Čang se uzneo u nebo i bio prozvan »Nebeskim učiteljem« *(tjen ših)*. U provinciji Sečuan uspostavio je »teokratiju« u kojoj su vremenske i duhovne sile bile sjedinjene. Ova sekta je postigla veliki uspeh zahvaljujući vidarskom daru njenog osnivača. Kao što ćemo imati prilike da vidimo (up. XXXV pogl.), tu je bila reč, pre svega, o čudotvorstvu psihosomatskog tipa u toku zajedničkog obeda kad su se delile moći Taoa. Mesečno jednom održavana ceremonija »sjedinjavanja dahova« težila je istom cilju (up. str. 33). A slično verovanje u podmlađivanje putem Taoa karakteriše i jedan drugi taoistički pokret, sektu »Veliki mir« *(Tai-ping)*. Već u I veku n. e. osnivač ovog pokreta izneo je pred cara jedno delo eshatološkog smera. Knjiga, koju su diktirali duhovi, otkrivala je načine kojima se može postići obnova dinastije Han. Ovaj reformator zanesenjak bio je osuđen na smrt, ali je njegov duh nastavio da živi među vernicima. Godine 184. vođa sekte Sang Šueh proglasio je *renovatio* neizbežnim i najavio da »Žuto nebo« (zato su vernici nosili žute turbane) treba da zameni »Plavo nebo«. Pobuna koju je izazvao umalo nije srušila dinastiju. Carska vojslca /je pobunu ipak ugušila, ali se mesijanska groznica nastavila kroz ceo srednji vek. Poslednji vođa »Žutih turbana« pogubljen je 1112. godine.

[111] »Lao Ceovo telo je potpuno preobraženo: njegovo levo oko postalo je mesec; glava — planina Kuen-Iuen; brada — planete i njihove pratilje; kosti — zmajevi; meso — četvoronošci; utroba — zmije; stomak — more; itd.« (tekst je preveo Maspero, *Le taoisme*, str. 108).

BRAHMANIZAM I HINDUIZAM: PRVE FILOZOFIJE I TEHNIKE SPASENJA

135. »Sve je patnja ...«

Brahmanizam je osvojio potkontinent neposredno posle arijanizacije, a hinduizam nekoliko vekova kasnije. Po svoj prilici, brahmani su do Cejlona stigli već u VI veku pre Hrista, a u Indokinu i na Sumatru, Javu i Bali hinduizam je prodro u periodu između II veka pre n. e. i VI veka n. e.; razume se da je, osvojivši ove oblasti jugoistočne Azije, morao da objedini mnogobrojne lokalne elemente.[99] Uostalom, simbioza, asimilacija i sinkretizam odigrali su važnu ulogu i u pokrštavanju centralne i južne Indije. Svojim hodočasničkim i drugim pohodima u udaljene krajeve brahmani su mnogo doprineli religijskoj i kulturnoj unifikaciji potkontinenta. Početkom hrišćanske ere ti »misionari« uspeli su da arijskom i lokalnom nearijskom stanovništvu nametnu, kako društvenu strukturu, tako i sistem kulture i viziju sveta, svojstvenu Vedama i *Brahmanama.* Ali, u asimilovanju velikog broja narodnih, marginalnih i autohtonih elemenata,[100] oni su istovremeno pokazali i toleranciju i oportunizam. Zahvaljujući homologizaciji koja je izvršena u više nivoa (mitologija, obredi, teologija itd.), nebrahmanska religijska područja bila su, da tako kažemo, svedena na zajednički imenilac i na kraju apsorbovana ortodoksijom. Asimilacija autohtonih i »popularnih« božanstava hinduizmom traje i danas.[101]

Prelaz s brahmanizma na hinduizam odigrao se neosetno. Kao što smo već ukazali, nekih specifično »hinduističkih« elemenata bilo je i u vedskom društvu (§ 64). Ali, pošto nisu bili zanimljivi za autore himni i *Brahmana,* ovi, manje-više »popularni« elementi nisu ni ostali zabeleženi u tekstovima. Međutim, proces do kojeg dolazi već u vedskoj epohi, naročito devalvacija nekih velikih božanstava i njihovo zamenjivanje drugim (up. § 66) nastaviće se sve do srednjeg veka. Iako je Indra još uvek slavljen u Epu, on više ne uživa neprikosnovenost vrhovnog boga: moćnija od njega je *dharma,* a neki kasniji tekstovi predstavljaju ga čak i kao podlaca.[102] Nasuprot njemu, Višnu i Šiva stiču sve veći ugled, a i neka ženska božanstva otpočinju svoju spektakularnu karijeru.

Arijanizacija i hinduizacija potkontinenta odvijale su se u vreme najžešćih kriza, o čemu svedoče askete i mistici Upanišada i, naročito, propovedi Gautame Bude. Horizont religijske etike posle Upanišada bio je iz osnova izmenjen. »Sve je bolno, sve je prolazno«, izjavljuje Buda i to postaje lajtmotiv čitave

---

[99] Up. Gonda, *Rel. de L'Inde,* I, str. 268 i d. (sa bibliografijom).
[100] Up. Gonda, *isto,* str. 263.
[101] Eliade, *Le Yoga,* str. 377 i d.
[102] Videti reference kod Gonde, str. 271. Vladar podzemnog carstv.i, Jarna, dobija veći značaj; između ostalog, poistovećuje se s Kalom, Vremcnom *(isto,* str. 273).

postupanišadske religijske misli. Sve doktrine i spekulacije, kao i metode meditacije i soteriološke tehnike, nalaze svoj razlog postojanja u toj sveopštoj patnji; jer, one imaju neku vrednost samo ukoliko čoveka oslobađaju od »patnje«. Ljudsko iskustvo, ma kakve prirode bilo, bolno je. »Telo je bolno, jer je ono mesto bola; čula, objekti (čula), percepcije takođe su bolni jer nam donose patnju; čak i samo zadovoljstvo je bolno, jer za njim sledi patnja«,[103] izjavljuje jedan od kasnijih autora. Išvara Krišna (Išvara Krishna), autor najstarije rasprave o *sankhji* (samkhya), tvrdi da u osnovi te filozofije postoji čovekova želja da izbegne muke koje mu nanose tri vrste bola: nebeski (čiji su uzrok bogovi), zemaljski (koji čoveku nanosi priroda) i unutrašnji ili organski bol.[104]

Ali spoznaja te sveopšte patnje ne vodi u pesimizam. Nijedna indijska filozofija, ni religijska poruka ne izražavaju očajanje. Naprotiv, otkrivanje »patnje« kao zakona postojanja može se smatrati, kao uslov *sine qua non* oslobođenja; sveopšta patnja sadrži, dakle, u svojoj biti pozitivnu, stimulativnu vrednost. Mudraca i asketu ona neprestano podseća da postoji samo jedan put kojim se može stići do slobode i blaženstva, a to je put koji od čoveka zahteva da se povuče iz sveta, da se odrekne dobara i ambicija, da se potpuno izoluje. Uostalom, čovek nije jedino biće osuđeno da pati; patnja je kosmička nužnost. Već sama činjenica da postojimo u vremenu i da nam je trajanje ograničeno podrazumeva patnju. Ali za razliku od bogova i životinja, čovek ima mogućnost. da stvarno prevaziđe svoju uslovljenost. Ta sigurnost da postoji način da se stigne do slobode — sigurnost, zajednička svim indijskim filozofima i misticima — ne može voditi u očajanje i pesimizam. Patnja je doista sveopšta, ali ako čovek zna šta mu valja činiti da bi je se oslobodio, ona nije beskonačna.

136. Metode koje vode konačnom »buđenju«

»Osloboditi se patnje cilj je svih indijskih filozofija i tehnika meditacije. Samo ono znanje čiji je cilj ‚spasenje\ za čoveka može imati neku vrednost. Van toga (tj. Večnosti koja počiva u Sopstvu), ništa nije vredno saznanja« *[švetašvatara (Švetasvatara) Up.,* I, 12].[105] Spasenje podrazumeva prevazilaženje ljudske uslovljenosti. Indijska književnost često se služi slikama vezivanja, okivanja, zarobljavanja, ili zaborava, pijanstva, učmalosti, neupućenosti, koje dočaravaju ljudsku uslovljenost, i, nasuprot tome, opisima raskidanja stega. uklanjanja koprene ili poveza s očiju, buđenja, prisećanja itd., koji predstavljaju ukidanje (tj. prevazilaženje) te uslovljenosti ili oslobođenje [*mokša* (moksha) *mukti, nirvana,* itd.].

Ćhandogja (Chandogya) Up. (VI, 14, 1—2), na primer, priča o čoveku kojeg su vezanih očiju odveli daleko od njegovog grada i ostavili na pustom mestu. On viče: »Doveli su me ovde, vezanih očiju, i ostavili sama, vezanih očiju!« Neko mu onda skida povez i pokazuje put ka gradu. Rasmtuiući se od sela do sela, on uspeva da na kraju stigne do kuće. Isto tako. dodaje se u tekstu, i onaj koji ima pravog učitelja može da se oslobodi neznanja i dostigne savršenstvo.

Petnaest vekova kasnije Šankara (Šankara, ?788—880) će dati briljantan komentar ovog odlomka iz *Ćhandogje.* Razumljivo je da će vedantinski

---

[103] Anirudha (XV vek) u komentaru *Samkhya-SMra,* II, 1; up. Eliade, *Le Yoga*$_L$ str. 23.

[104] *Satrikhya-Karika,* I. Patanidali, autor prvog dela o jogi, piše: »Za mudraca sve je patnja« *(Yoga-SUtra,* II, 15). Up. *Le Yoga,* str. 23.

[105] Videti i druge tekstove, navedene u *Le Yoga,* str. 24 i d.

metafizičar tumačiti pouku u skladu sa sopstvenim sistemom, apsolutnim monizmom, ali njegovo tumačenje samo razrađuje i precizira izvorni smisao priče. Takve se stvari, piše Šankara, događaju čoveku koga su varalice odvukle daleko od Bića (daleko *od* aiman-Brahman) i uhvatile ga u tu zamku. Varalice su, u stvari, pogrešne ideje (o »onome što vredi« ili »ne vredi«, itd.), a čovekove oči pokrivene su koprenorn ilubzije, on je sputan osećanjima koja ga vezuju za ženu, sina, prijatelja, stada itd. »Sin sam toga i toga, srećan sam ili pak nesrećan, pametan sam ili glup, pobožan, itd. Kakav bi život trebalo da vodim? Kojim putem da krenem? U čemu je moj spas?« Tako on razmišlja, uhvaćen u čudovišnu mrežu, sve do trenutka dok ne sretne onoga, koji je svestan istinskog Bića (Brahman-aiman), oslobođen robovanja, srećan i uz to pun ljubavi prema drugima. Od njega saznaje za put saznanja i za taštinu ovoga sveta. Na taj način se čovek, do tada zarobljenik sopstvenih iluzija, oslobađa zavisnosti od svetovnih stvari. Spoznaje svoje pravo biće, shvata da nije zavedeni lutalica, što je dotada verovao da jeste i da je Biće ono što je i on sam. Tako se njegove oči oslobađaju koprene iluzija, stvorenih neznanjem [*avidja* (avidya)], i on postaje čovek koji može da posluži za primer, dok se vraća kući, odnosno dok pronalazi *atman,* pun radosti i vedrine.[106]

U *Maitri JJpanišadi* (IV, 2) čovek, još neoslobođen uslovljenosti, poredi se sa osobom, »okovanom lancima shvatanja dobra i zla«, ili zatočenom u tamnici, opijenom zabludama, ogrezlom u ponoru, strasti, ili pak žrtvom opsena i fantazmagoričnih snova. To je razlog zbog koga se takva osoba ne seća »višeg stanja«. »Patnja«, koja definiše Ijudsku uslovljenost, rezultat je neznanja *(avidja).* I, kao što pokazuje pouka, koju komentariše Šankara, čovek pati zbog posledica tog neznanja sve dok ne otkrije da je u ovom svetu samo prividno zarobljen. Za sankhju i jogu takođe, Sopstvo nema nikakve veze sa ovim svetom (up. § 139).

Moglo bi se reći da indijska postupanišadska religijska misao izjednačava oslobođenje s »buđenjem« ili s poimanjem jedne situacije koja je postojala od samog početka, ali koju čovek nije uspevao da *realizuje*. Neznanje koje je, u stvari, *nepoznavanje samog sebe* može se uporediti sa »zaboravom« istinskog Sopstva *(atman, puruša).* Time što uklanja neznanje i skida veo *maje* (ɯaya) saznanje [*đnjana, vidja* (jfiana, vidya)] omogućuje oslobođenje: to istinsko »saznanje« ravno je »buđenju«, a najbolji primer »probuđenog« je Buda.

137. Istorija ideja i hronologija tekstova

Svi religijski i filozofski tekstovi, izuzev starih Upanišada, napisani su posle Budinih propovedi. Neki od njih otkrivaju uticaj izvesnih specifično budističkih ideja, ali nemali broj tekstova, napisanih u prvim vekovima hrišćanske ere, kritikuje budizam. Međutim, hronologiji ne treba pridavati suviše veliki značaj. Gotovo svaka indijska filozofska rasprava[107] sadrži shvatanja koja su prethodila

---

[106] Up. *Elia.de, Aspects du mythe,* str. 145 i di. o analogi jama između ovog indijskog simbolizma zarobljavanja i raskidanja stega i izvesnih aspekata gnostičke mitologije (videti takođe § 229).

[107] Napominjemo da sanskrit ne poseduje reč koja tačno odgovara evropskom terminu »filozofija«. Za označavanje nekog posebnog filozofskog sistema postoji reč *daršana* čije je značenje »stanovište, vizija, shvatanje, doktrina, način posmatranja« (potiče od korena *driš,* što znači »videti, kontemplirati, shvatati«).

datumu njenog sastavljanja i često su veoma stara. Kada se u nekom tekstu naiđe na novu interpretaciju, to ne znači da ona nije bila razmatrana i ranije. Čak ako se *datum sastavljanja* nekog spisa koji put i može odrediti, razume se, dosta približno i tek počev od prvih vekova nove ere, *hronologiju filozofskih ideja* gotovo je nemoguće ustanoviti.[108] Jednom reči, činjenica da su religijski i filozofski spisi u vezi s brahmanističkom tradicijom bili sastavljeni nekoliko vekova posle Gautame Bude, ne znači i da odražavaju koncepcije formulisane u budističkoj epohi.

Za vreme svoga naukovanja Gautama je sretao predstavnike različitih filozofskih »škola«, među kojima možemo prepoznati embrionalne forme vedante (tj. doktrine Upanišada), sankhje i joge (§ 148). Nema potrebe da ovde podrobno opisujemo po čemu se ti prvi nagoveštaji — potvrđeni u Upanišadama i u budističkim i đainističkim tekstovima — razlikuju od njihovih sistematizovanih formi u klasičnoj epohi. Dovoljno će biti da ukažemo na najvažnije transformacije i da istaknemo modifikacije koje su iz osnova izmenile početnu orijentaciju. Ali, pri tom, ne treba zaboraviti da su sve metode i soteriologije posle upanišadske epohe imale zajedničku okosnicu. Niz *avidja-karman-samsara,* jednačina egzistencija=bol, tumačenje neukosti kao dremeža, sna, opijenosti, zarobljenosti, predstavljaju opšteprihvaćenu konstelaciju pojmova, simbola i slika. »Čovek se rađa u svetu kakav je sam stvorio<, izjavljuje se u *Šatapatha (Šatapatha) Brahmani* (VI, 2, 2, 27). Dakle, moglo bi se reći da su sve tri brahmanističke *daršane* (darsanas) — vedanta, sankhja i joga — isto kao i budizam, u krajnjoj liniji nastojale da objasne ovu aksiomu i rasvetle njene posledice.

138. Vedanta pre sistematizacije

Termin *vedanta* (doslovno »kraj Veda«) označavao je Upanišade; njima su se doista i završavali vedski tekstovi.[109] Pod vedantom se u početku podrazumevao skup doktrina, izloženih u Upanišadama. Tek s vremenom i to dosta kasno (u prvim vekovima naše ere) tim terminom se počeo nazivati poseban filozofski »sistem«, suprotstavljen drugim *daršanama,* pre svega klasičnim sistemima sankhje i joge. Analizujući upanišadske doktrene ujedno smo izložili i glavne ideje presistematske vedante. Najranija istorija vedantinskog »filozofskog sistema«, u pravom smislu reči, nije nam poznata. Najstarije sačuvano delo *Brahma-sutre,* pripisano *rišiju* (rishi) Badarajani (Badarayana) napisano je verovatno početkom naše ere. Ali ono sigurno nije bilo i prvo, jer Badarajana u svom delu navodi imena i ideje mnogih ranijih autora. Raspravljajući, na primer, o odnosima između individualnih *atmana* i Brahmana. Badarajana pominje tri različite teorije i navodi imena njihovih najpoznatijih predstavnika. Prema prvoj od njih, *atman* i Brahman su identični; prema drugoj, oni su čak i u pogledu oslobađanja potpuno različiti i nemaju nikakve veze jedan s drugim; najzad, po trećoj, ujedno i najvažnijoj vedantinskoj teoriji, *atmani* su u svojoj biti božanski, no ipak se ne mogu poistovetiti s Brahmanom *(Brahma-sutra,* I, 3, 21).

---

[108] Up. *Le Yoga,* str. 20 i d.

[109] Ovaj termin se pojavljuje već u *Mundaka Upanishad* (III, 2, 6) i u *Svetašvatara Vp.* (VI, 22).

Raspravljajući o dotad izloženim teorijama, Badarajana je vrlo verovatno nastojao da postavi doktrinu koja će Brahmana istovremeno proglasiti i za materijalni uzrok koji deluje na sve što postoji i za osnovu individualnih *atmana;* doktrinu koja je, međutim, prihvatala da oslobođeni nastavljaju svoju večnu egzistenciju kao autonomna duhovna bića. Nažalost, razumevanje 555 aforizama koji sačinjavauj *Brahma-sutre* dosta je teško bez komentara. Na čudan način sažete i zagonetne, te *sutre* su više imale namenu podsetnika i zahtevale objašnjenja nekog znalca. Međutim, prvi komentari su zaboravljeni i izgubljeni u senci nenadmašne Šankarine interpretacije koju je dao oko 800. godine n. e. Od njih su nam ostala poznata jedino imena nekih autora i nekoliko njihovih citata.[110]

Međutim, u *švetašvatari* i *Maitri Upanišadi* kao i u *Bhagavad-giti* i *Mokšadharmi (Mokshadharma)* (XII knjizi *Mahabharate)* nailazimo na priličan broj podataka koji se u osnovnim crtama tiču vedantinske misli pre Šankare. Doktrina maje je u prvom planu. Izložena razmišljanja pre svega se tiču odnosa između Brahmana, kreacije i maje. Nekadašnja koncepcija, po kojoj je kosmička kreacija ispoljavanje magične moći (maja) Brahmana, menja se, zbog toga što maja počinje da igra značajnu ulogu u iskustvu svakog pojedinca; pre svega pripisuje joj se uloga zaslepljenosti. U krajnjoj liniji ona se izjednačava s neznanjem *(avidja)* i poredi sa snom. Raznoliki oblici »realnosti« spoljašnjeg sveta nisu ništa manje iluzorni od sadržine snova. Težnja (koju srećemo već u *Rigvedi,* X, 129) da se ono realno ostvaruje u Bogu, odnosno u Jedinstvu/Totalitetu, formuliše se na sve smeliji način. Ako je Biće večno Jedinstvo/Totalitet, izlazi da je ne samo Kosmos, tj. mnoštvo objekata, iluzija (maja), već je isto tako iluzija i mnoštvo duhova. Vedantinski učitelj Gaudapada, dve generacije stariji od Šankare, zastupa mišljenje da je maja razlog verovanja u pluralitet individualnih *aimana* (up. *Mandukja-karika,* II, 12, 19). Postoji, zapravo, samo jedno jedino Biće, *Brahman,* i kada mudrac nakon joga-meditacije, iskustvom postane svestan sopstvenog *atmana,* on se »budi« u svetlosti i blaženstvu večne sadašnjosti.

Identifikacija *Brahman-atman* predstavlja, kao što smo videli, najznačajnije otkriće Upanišada (§ 81). Ali posle kritika koje su im uputili visoki budistički znalci, vedantinski učitelji šu hili primorani da sistematizuju i na određeniji način definišu svoju ontologiju koja je u isti mah bila i teologija i kosmologija, ukratko njihova soteriologija. U nastojanju da prouči upanišadsko nasleđe i formuliše ga shodno potrebama svoga vremena, Šankara ostaje bez premca. Pa ipak i pored izuzetne vrednosti njegovog dela i znatnog uticaja koji je njegova misao izvršila na istoriju indijske duhovnosti, on nije iscrpeo sve mističke i filozofske mogućnosti vedante. Vekovima posle njega filozofi će izgrađivati paralelne sisteme. Vedanta se, uostalom, i razlikuje od ostalih *daršana* baš po tome što nije iscrpla sve svoje kreativne mogućnosti u doba *sutri* i njihovih komentara. Tako, dok se za suštinu »filozofskih sistema« sankhje i joge može reći da je bila izložena između IV i VIII veka, vedanta je dostigla svoj najveći uspon za vreme i posle Šankare.[111]

139. Duh prema sankhja-jogi

[110] Vid. H. de Glasenapp, *La philosophie indienne,* str. 145 i d.

[111] Upravo smo iz tog razloga izlaganje o različitim sistemima klasične vedante i ostavili za III tom ove knjige.

Na terminologiju kojom se služi »filozofija« sankhja nailazimo mnogo pre sistematizovanja njenih ideja, i to najpre u *Katha upanišadi*,[112] odnosno u IV veku pre Hr., a zatim i u, verovatno nešto mlađoj, *švetašvatari,* koja između ostalog, sadrži veliki broj referenci u vezi s principima sankhja-joge, a koristi i rečnik, svojstven ovim *daršanama.* Međutim, istorija doktrina sankhja, do pojave prve sistematske rasprave Išvara Krišne (verovatno u V veku n. e.), slabo nam je poznata. No to je problem koji treba više da zanima istoričare indijske filozofije. U vezi s našim izlaganjem dovoljno je da primetimo da je i ta presistematska sankhja — onakva kakvu je možemo rekonstruisati, na primer, na osnovu nekih odlomaka *Mokšadharme* bila smatrana spasonosnom gnosom bez premca, pored joge, koja je izrazito *praktična* disciplina. Ukratko, ona nastavlja Upanišade, ističući odlučujuću ulogu znanja na putu ka oslobođenju. Originalnost njenih prvih učitelja leži u njihovoj uverenosti da »istinsko« saznanje pretpostavlja strogu analizu struktura i pokretačkih sila Prirode, života i psihomentalnih aktivnosti, analizu kojoj treba priključiti i istrajne napore da se ograniči modalitet *sui generis* duha *[puruše* (purusha)].

Čak i u klasično doba, odnosno u vreme sastavljanja prvih sistematskih rasprava, Išvara-Krišninih *Sankhja-karika* i Patanjđalijevih (Patafijali) *Joga-sutri,* teorijski okviri ovih dveju *daršaria* bili su međusobno dosta bliski. Među njima su postojale samo dve suštinske razlike: 1) klasična sankhja je bila ateistička, a joga, postulirajući postojanje Boga (Išvare), teistička, i 2) sankhja je kao jedini put ka oslobođenju isticala metafizičko saznanje, dok je joga veliki značaj pridavala i tehnikama meditacije. Ostale razlike se mogu zanemariti. Stoga, doktrine sankhje, koje ćemo sada ukratko izložiti, možemo smatrati i teorijskim okvirima Patanjđalijevih *Joga-sutri.*[113]

Za sankhju i jogu svet je *realan* (nije *iluzoran* kao, na prirner, za vedantu). Ali, takav svet *postoji* i *traje* samo zahvaljujući »neupućenosti« duha *(puruše).* Bezbrojni oblici Kosmosa postoje, ispoljavaju se i razvijaju samo zato što duh, Sopstveno Ja, ne poznaje sebe, pa zbog tog neznanja pati i robuje. U onom času kada se i poslednje Sopstvo bude oslobodilo, sve što je dotad stvoreno, vratiće se u prvobitnu supstancu [*prakriii* (prakrti)].

Isto kao i *atman* iz Upanišada, *puruša* je neobjašnjiv. Njegovi »atributi« su negativni. Sopstvo je »ono koje vidi [sakšin (sak§in) doslovno: »svedok«], ono je izdvojeno, ravnodušno, ono je jednostavno pasivan posmatrač« *[(Sankhja-karika),* 19]. Autonomija i ravnodušnost duha su njegovi tradicionalni epiteti koje ponavljaju svi tekstovi. Budući da je neosetljiv, neodređen, *puruša* nema ni »inteligencije«, jer on je lišen želja. Želje nisu večne, pa, prema tome, ne pripadaju duhu. Duh je večno slobodan pošto su mu »stanja svesti«, tok psihomentalnog života, strani.[114]

Međutim, takva koncepcija *puruše* već pri prvom koraku stvara teškoće. Ako je duh doista večno čist, neizmenljiv, autonoman i nesvodljiv, kako može dopustiti da se pomeša s psihomentalnim iskustvom? I kako je uopšte jedna takva veza moguća? Sankhja i joga daju rešenje tog problema, ali će nam ono postati jasnije kada budemo više saznali o odnosima koji mogu postojati između Sopstva i Prirode. Za sada recimo samo toliko da ni *poreklo* ni *uzrok* ove paradoksalne situacije, tj. tog neobičnog »odnosa« između *puruše* i *prakriti* u sankhja-jogi nije

---

" Up. str. II, 18—19, 22—23; III, 3—4, 10—11; VI, 7—8; itd.

[113] Videti M. Eliade, *Le Yoga,* str. 21 i d.; Gerald J. Larson, *Classical Samkhya,* str. 166 i d.

[18] Videti tekstove navedene u *Le Yoga,* str. 28 i d.

bio predmet neke sistematske rasprave. *Uzrok* i *poreklo* ove povezanosti dnha i iskustva su u slučaju, koji razmatramo, dva aspekta jednog istog problema, koji učitelji sankhja-joge smatraju nerešivim, jer prevazilazi trenutne mogućnosti ljudskog razumevanja. Čovek zaista saznaje i shvata posredstvom »intelekta«, *budi,* ali je i taj »intelekt« proizvod — doduše krajnje prefinjen — prvobitne supstance *(prakriti).* Prema tome, budući da je i sam proizvod prirode, odnosno jedan »fenomen«, on nije kadar da spozna ništa osim drugih fenomena; u svakom slučaju ne može spoznati Sopstvo jer nije sposoban da ostvari bilo kakve odnose a transcendentalnom realnošću. Uzrok kao i poreklo paradoksalne veze Sopstva i Zivota (odnosno materije) mogao bi shvatiti jedino neki instrument saznanja koji ne uključuje nikakvu materiju. Dakle, u stanju sadašnje ljudske uslovljenosti, takvo saznanje je nemoguće.

Sankhja-joga zna da je uzrok patnje »neznanje«, drukčije rečeno mešanje duha s psihomentalnom aktivnošću, ali kada se tačno to neznanje metafizičkog reda pojavilo nemoguće je utvrditi, kao što se ne može tačno odrediti ni sam datum stvaranja (kreacije). Traganje za rešenjem tog problema uzaludno je, jer je reč o loše postavljenom problemu, a prema jednom starom brahmanskom običaju (up. *Vedanta-sutra,* III, 2, 17) koji je i sam Buda u više mahova primenio, na loše postavljen problem odgovara se ćutanjem.

140. Smisao Stvaranja: pomoći oslobođenju duha

Supstanca *(prakriti)* je isto toliko stvarna i večna koliko i duh *(puruša);* ali, za razliku od njega, ona je diriamična i stvaralačka. Mada savršeno homogena, ova prvobitna supstanca poseduje, da tako kažemo, tri »načina postojanja« koji joj omogućuju da se ispoljava u tri različita vida, nazvana *gune:* 1) *satva* (sattva) (modalitet svetlosti i inteligencije; 2) *rađas* (rajas) (modalitet pokretačke energije i mentalne aktivnosti); 3) *tamas* (modalitet statičke inercije i psihomentalne pomračenosti). *Gune* imaju, kao što vidimo, dvostruki karakter: s jedne strane, objektivan, jer predstavljaju fenomene spoljašnjeg sveta, i s druge, subjektivan, jer održavaju, napajaju i uslovljavaju psihomentalni život.

Od trenutka kada *prakriti* izađe iz svog početnog stanja savršene ravnoteže i poprimi specifične osobine, uslovljene njenim »teleološkim instinktom« (o kojem ćemo govoriti kasnije), ona se ispoljava u obliku energetske mase, nazvane *mahat,* »veliki«. Gonjena nagonom za »razvijanjem« *(parinama), prakriti* prelazi iz stanja *mahat* u stanje *ahankare,* odnosno u stanje jedinstvene apercipirajuće mase, i dalje lišene »vlastitog« iskustva, ali koja poseduje izvesnu nejasnu svest o sebi kao egu (otuda i izraz *ahankara; aham* = ego). Polazeći od te apercipirajuće mase, proces »razvoja« odvija se dalje u dva suprotna pravca, od kojih jedan vodi u svet objektivnih fenomena, a drugi u svet subjektivnih (čulnih i psihomentalnih).

Prema tome, Univerzum — kako subjektivan tako i objektivan — samo je preobražaj početnog razvojnog stadijuma Prirode, *ahankare,* stadijuma kada je iz energetske mase prvi put ponikla maglovita svest o egu. *Ahankara* je, dakle, dvostrukim razvojnim procesom, stvorila dvostruki svet: spoljašnji i unutrašnji. Po tome čovekovo telo, kao i njegove fiziološke funkcije, njegova čula, njegova »stanja svesti«, pa čak i njegova »inteligencija« tvorevina su jedne iste i jedine supstance koja je stvorila fizički svet i njegove strukture (up. § 75).

Treba uočiti ogroman značaj koji sankhja-joga, kao i gotovo svi indijski sistemi, pridaje principu *individuacije putem »svesti o samom sebi«*. Geneza sveta je kvazipsihički čin. Objektivni i psihofiziološki fenomeni imaju zajedničku matricu i razlikuju se samo po *formuli gund:* u psihomentalnim fenomenima preovladava *satva,* u psihofiziološkim (strasti, čulne aktivnosti, itd.) *rađas,* dok fenomene materijalnog sveta (atome, biljne i životinjske organizme, itd.), čine sve zgusnutiji i inertniji produkti *tamasa.*[115] Polazeći od takvog fiziološkog tumačenja, razumljivo je zašto sankhja-joga čitavo psihičko iskustvo posmatra kao jednostavni »materijalni« proces. To se proteže i na shvatanje morala: dobrota se, na primer, ne tumači kao duhovni kvalitet, već kao »pročišćenost« »tanane materije«, predstavljene svešću. *Gune* prožimaju čitav Univerzum i stvaraju organske simpatije između čoveka i Kosmosa. Zbog toga, *razlika između čoveka i Kosmosa nije u suštini već u stepenu.*

Zahvaljujući svom neprekidnom »razvoju« *(parinama),* materija je stvorila bezbrojne oblike koji su s vremenom postajali sve složeniji i raznovrsniji. Sankhja smatra da jedna takva ogromna tvorevina, tj. građevina sačinjena od tolikog broja složenih oblika i organizama mora da ima razlog i smisao postojanja van sebe same. Prvobitna *prakriti,* takva kakva je, bezoblična i večno nepokretna, može se nekako shvatiti. Ali, nasuprot njoj, svet, takav kakvim ga vidimo, predstavljen je znatnim brojem struktura i raznovrsnih oblika. Sankhja je stoga morfološku složenost Kosmosa izdigla na nivo metafizike. Jer zdrav razum nas uči da svaka složenost postoji zarad neke druge složenosti. Tako, na primer, krevet predstavlja celinu sastavljenu od više delova, ali su ti delovi sastavljeni baš na način na koji jesu, zbog čoveka *(Sankhja-karika,* 17).

Na taj način sankhja-joga uvodi *teleološki karakter* Kreacije; kada Kreacija ne bi imala zadatak da služi duhu, ona bi bila apsurdna, lišena smisla. Sve što postoji u Prirodi »složeno« je; sve, dakle, mora imati »nekoga iznad sebe«, nekoga koji će moći da se služi tim složenim celinama. Taj »neko iznad« ne bi mogla biti mentalna aktivnost, niti pak »stanja svesti« (budući da su i sama krajnje složeni produkti *prakriti).* To je, u stvari, prvi dokaz postojanja duha: »saznanje o njegovom postojanju kroz pojam složenosti, koja postoji za drugog.«[116] Mada je Sopstvo *(puruša)* prekriveno velom iluzija i konfuzija kosmičke Kreacije, taj »teleološki instinkt«, potpuno usmeren ка oslobađanju *puruše,* pokreće materiju, *prakriti.* Jer, »od Brahmana pa do poslednje vlati trave Kreacija postoji radi dobrobiti duha, sve dok on ne dostigne vrhunsku spoznaju« *(Sankhja-sutra,* III, 47).

141. Šta je, zapravo, oslobođenje

Iako filozofija sankhja-joga ne objašnjava ni razlog ni poreklo neobične veze između duha i »stanja svesti«, ona ipak nastoji da na neki način objasni prirodu njihove veze. Tu nije reč ni o kakvim *realnim* vezama u pravom smislu reči, kakve, na primer, postoje između spoljašnjih objekata i percepcije. Već — i

---

[115] Sankhja-joga ima i subjektivno tumačenje triju guna kada posmatra njihove psihičke »aspekte«. Kada preovladava *satva,* svest je smirena, vedra, blagonaklona, puna razumevanja; kada dominira *rađas,* ona je uznemirena, nesigurna, nepostojana; a kada пjcхтe prevlada *tamas,* postaje mračna, uzburkana, puna strasti, životinjska (up. *Yoga-SUtra,* 11, 15, 19).

[116] *Samkhya-SUtra,* I, 66; Vaćaspatimišra (Vacaspati Mišra) uz *Smnkhya-Karika,* 17; *Yoga-SMra,* IV, 24; up. Brihadaranjaka Up. II, 4, 5.

u tome je po sankhja-jogi i ključ ove paradoksalne situacije — najtananiji, najprozračniji deo mentalnog života, odnosno inteligencija *(budhi)* i to u stanju svoje nepomućene »svetlosti« *(satva),* ima jedan poseban kvalitet: da odražava duh. To odražavanje, međutim, ne utiče na menjanje Sopstva, što znači da ono ne gubi svoje ontološke moduse (večnost, neizmenljivost, itd.). Kao što cvet može da se ogleda u kristalu, tako i inteligencija reflektuje *purušu* (up. *Joga-sutra,* I, 41). Ali samo neznalica može da poveruje da kristal pri tom dobija osobine cveta (oblik, dimenzije, boju); dok se predmet kreće, kretaće se i njegova slika u kristalu, ali će kristal ostati nepomičan.

Od najstarijih vremena duh se upliće u tu iluzornu vezu sa psihomentalnim iskustvom, odnosno sa životorn i materijom. Тоше je razlog neznanje *(Joga-sutra,* II, 24) i dok god bude bilo *avidje* postojaće, po zakonu *karmana,* i ovakva egzistencija, a s njom i patnja. Neznanje se sastoji u brkanju nepokretnog i večnog *puruše* sa tokom psihomentalnog života. Reći: »ja patim«, »ja hoću«, »ja mrzim«, »ja znam« i pri tom misliti da se to »ja« odnosi na duh, znači živeti u iluziji i produžavati je. A iz toga proizlazi da svaki čin koji se započinje u iluziji jeste ili realizovanje mogućnosti, stvorenih nekim prethodnim činom, ili projektovanje neke druge sile koja zahteva svoje aktuelizovanje i realizovanje u ovom ili nekom budućem životu.

U tome je zakon egzistencije: on je, kao i svaki drugi zakon, transsubjektivan, a njegova univerzalna valjanost izvor je patnje koja definiše egzistenciju. Prema sankhji, kao i prema doktrini Upanišada, postoji samo jedan put koji vodi spasenju: odgovarajuća spoznaja duha. A prva etapa u sticanju tog spasonosnog saznanja sastoji se u ovome: *negirati da duh poseduje atribute,* što, u stvari, znači negirati da se patnja tiče nas, smatrati je objektivnom činjenicom, stranom duhu, *lišenom vrednosti* i smisla (budući da su svaka »vrednost« i svaki »smisao« tvorevina inteligencije). Patnja postoji samo utoliko, ukoliko se iskustvo odnosi na čovekovu ličnost koja se izjednačuje sa Sopstvom. Ali budući da je ta veza iluzorna, lako se može i ukinuti. Kada je duh spoznat i dosegnut, vrednosti se poništavaju; bol više nije ni bol ni nebol, već jednostavna *činjenica.* Od trenutka kada shvatimo da je Sopstvo slobodno, večno neaktivno, sve što nam život može doneti: bol, osećanja, želje, misli, *više ne pripada nama.*

Spoznaja je jednostavno »buđenje« koje otkriva suštinu Sopstva. To saznanje se ne stiče iskustvom, već nekorn vrstom »otkrovenja«: ono nam u jednom trenu otkriva vrhunsku realnost. Kako je onda moguće da u oslobođenju učestvuje *prakriti?* Na to pitanje sankhja odgovara teleološkim dokazom: materija instinktivno teži oslobođenju *puruše.* A inteligencija *(budhi),* sa svoje strane, kao najfiniji vid ispoljavanja *prakriti,* olakšava proces oslobađanja služeći kao prethodni stupanj otkrovenju. Od trenutka kada je samootkrovenje ostvareno, inteligencija kao 1 ostali psihomentalni elementi (dakle, materijalni), neopravdano pripisivani *puruši,* povlače se i odvajaju od duha da bi se ponovo priključili Supstanci, slično »igračici koja odlazi pošto je zadovoljila želje svoga gospodara«.[19] Ne postoji ništa osetljivije od *prakriti.* Od trenutka kada pomisli: »Prepoznali su me«, više se ne prikazuje duhu *(San. kar.,* 61). Takvo je stanje »oslobođenog za života« [*divanmukta* (jivanmukta)]: poput grnčarskog vitla, koje se usled zadobijene brzine i dalje okreće, iako je ćup već uveliko dovršen, i mudrac nastavlja da živi, zbog toga što mu ostaje da istroši karmički ostatak *(San. kar.,* 67: *San. sutra,* II, 82), ali kada u samrtnom času napusti telo, njegov duh je potpuno »oslobođen« *(San. kar.,* 68).

U stvari, prema sankhja-jogi, duh se ne može ni roditi, ni uništiti; on nije ni potčinjen, ni aktivan (tj. ne učestvuje aktivno u svom oslobođenju); nije ni željan slobode, a ni »slobodan« (Gaudapada, *Mandukhja-karika,* II, 32). »Njegov način postojanja je takav da isključuje kako jednu tako i drugu od ovih mogućnosti« (*Sankhja-sutra,* I, 160). Sopstvo je čisto, večno, slobodno; ne bi moglo biti potčinjeno, jer ne može imati veze ni sa čim drugim osim sa samim sobom. Međutim, čovek *veruje* da je *puruša* zarobljen i *misli* da se može osloboditi. U tome je iluzija našeg psihomentalnog života. Oslobođenje nam liči na dramu zato što problem posmatramo isključivo s ljudskog stanovišta. Duh je, u stvari, samo »posmatrač«, a »oslobođenje« (*mukti) spoznaja* njegove večne slobode. Od trenutka kada shvatimo da je patnja *izvan duha* i da se tiče samo čovekove »ličnosti« C*asmita*), ona samu sebe ukida.

Sankhja-joga svodi beskrajnu raznolikost fenomena na jedan jedini princip, materiju (*prakriti*) i iz jedne matrice izvodi i

[19] Ovo poređenje se isto tako veoma često_ ponavlja u Mahabharati, kao i u raspravama *Sankhje;* up. *Samkhya-Karika,* 59, *Samkhva-Sfitra,* III, 69.

fizički Univerzum i Život i Svest. Ta ista doktrina, međutim, postulira pluralitet duhova mada su oni po svojoj suštinskoj prirodi identični. Na taj način sankhja ujedinjuje ono što je naizgled različito — fizičko, vitalno i mentalno — a izoluje ono što se, naročito u Indiji, čini jedinstvenim i univerzalnim: duh. Svaki *puruša* je doista potpuno izolovan, jer Sopstvo ne može imati nikakvog dodira ni sa svetom ni s drugim duhovima. Čitav Kosmos je ispunjen ovim večnim, slobodnim, nepokretnim *purušama*-monadama, između kojih nije moguća nikakva komunikacija.

Ukratko, reč je o jednoj tragičnoj i paradoksalnoj koncepciji duha, koncepciji koju su, uostalom, oštro napadali i budistički i vedantinski učitelji.

142. Joga: koncentracija na jedan jedini predmet

Na prve sasvim određene reference u vezi s tehnikama joge nailazimo u *Brahmanama* i naročito u Upanišadama. Međutim, askete i ekstatičari koji su vladali brojnim parajogističkim tehnikama i uživali ugled »čudotvoraca« pominju se već u Vedama (up. § 78). Pošto se termin *joga* počeo upotrebljavati dosta davno da označi bilo kakvu vrstu askeze i svaku metodu meditacije, na primenu ove tehnike nailazimo gotovo širom Indije, kako u brahmanističkim, tako i u budističkim i đainističkim sredinama. Međutim, pored te nesistematizovane panindijske joge, s vremenom se uspostavila i joga *daršana,* odnosno »klasična« joga, onakva kakvu je kasnije formulisao Patanjđali u svojim *Joga-sutrama.* I sam ovaj autor priznaje *(Joga-sutra,* I, 1) da nije učinio ništa drugo do sakupio i izdao tradicionalne doktrine i tehnike joge. O njemu kao ličnosti ne znamo ništa. Ne znamo čak ni to da li je živeo u II veku pre Hr. ili u III, pa možda čak i V veku n. e. Od tradicijom sačuvanih tehničkih uputstava on je zadržao samo ona koja je vekovno iskustvo dovoljno proverilo, a što se tiče teorijskih okvira i metafizičke osnove, njegov lični doprinos je minimalan. Klasična joga u glavnim crtama preuzima doktrinu sankhje, s tom razlikom što je podvodi pod jedan dosta površan teizam.

Klasična joga počinje tamo gde se sankhja završava, jer Patanjđali ne veruje da samo metafizičko saznanje može čoveka dovesti do oslobođenja. To saznanje,

po njemu, samo priprema teren za sticanje slobode, a ona se može osvojiti pri-. menom asketske tehnike i metode meditacije. Patanjđali definiše jogu kao »ukidanje stanja svesti« *(Joga-sutra,* I, 2). Broj tih »stanja svesti« [*ćitavriti* (cittavrtti)] je neograničen, ali se sva mogu svrstati u tri kategorije, od kojih svaka odgovara po jednom od tri moguća iskustva. Prvu kategoriju čine: zablude i iluzije (snovi, halucinacije, varljive percepcije, zabune, itd.); drugu: sveukupnost normalnih psiholoških iskustava (tj. sve ono što oseća, opaža i misli onaj koji ne upražnjava jogu); i treću: parapsihološka iskustva koja pruža jogistička tehnika i koja su, sasvim razumljivo, pristupačna samo upućenima. Cilj Patanjđalijeve joge je da ukine prve dve kategorije iskustava (od kojih je jedna rezultat pogrešnog logičkog, a druga pogrešnog metafizičkog shvatanja) i da ih zameni enstatičkim, natčulnim, i nadracionalnim »iskustvom«.

Za razliku od sankhje, joga sebi postavlja zadatak da postepeno ukloni različite grupe, vrste i oblike »stanja svesli« *(ćitavriti),* a to uklanjanje se ne može ostvariti ako se prethodno, da tako kažemo, ne upoznaju struktura, poreklo i intenzitet onoga što treba ukloniti. »Iskustvena spoznaja« ovde označava: metodu, tehniku, aktivnu primenu. Bez aktivnosti i bez askeze ništa se ne može postići: to je ono što jogistička literatura neprekidno ponavlja. Druga i treća knjiga *Joga-sutri* najvećim delom posvećene su baš toj jogističkoj aktivnosti (očišćenju, položajima tela, tehnici disanja, itd.)· *Čitavriti* (doslovno: »vrtlozi svesti«) ne mogu biti kontrolisani i konačno uklonjeni ako nisu prethodno bili »iskustvom provereni«. Do slobode se može stići jedino »iskustvom« .[117]

Razume se da je uzrok tih *vriti (vftti);* koji sačinjavaju psihomentalni tok, neznanje *(Joga-sutra, Ï,* 8). Ali otklanjanje metafizičkog neznanja гг cilju uništenja stanja svesti za jogu nije dovoljno. Jer, kada bi se trenutno postojeći »vrtlozi« i uništili, ubrzo bi ih zamenili drugi, koji bi izbili iz ogromnih »latentnih« rezervi *(vasana),* skrivenih u podsvesti. Pojam *vasane* od velike je važnosti u psihologiji joge. Prepreke koje ove podsvesne snage postavljaju na putu ka oslobođenju dvojake su: s jedne strane, *vasane* neprekidno hrane psihomentalni tok, taj beskonačni niz *ćitavritija,* a s druge, što takođe proizlazi iz njihovog specifičnog (podsvesnog) načina postojanja, *vasane,* kao takve, teško je kontrolisati i ukrotiti. Tako, usled neukrotivog naleta psihomentalnih »vrtloga«, čiji su uzrok *vasane,* čak i veoma iskusnom joginu preti opasnost da zaluta. Da bi se postiglo uklanjanje *ćitavritija* neophodno je da kolo podsvest•svest bude prekinuto.

Polazna tačka joga-meditacije je koncentracija na jedan jedini predmet, *ekagrata.* Taj predmet može biti neki fizički objekt (tačka između obrva, vrh nosa, neki osvetljeni predmet, itd.), neka misao (metafizička istina, na primer), ili Bog (Išvara). Cilj *ekagrate* je da kontroliše dva izvora mentalnog toka: čulnu i podsvesnu aktivnost, Podrazumeva se da se koncentracija na jedan predmet može postići samo uz pomoć mnogobrojnih vežbi i tehnika u kojima fiziologija igra prevashodnu ulogu. *Ekagrata* se, na primer, ne bi mogla ostvariti ako bi se telo nalazilo u nekom zamornom, neudobnom položaju, ili pak, kada bi disanje bilo neujednačeno, aritmično. Zbog toga tehnika joge sadrži nekoliko kategorija psihofizioloških vežbi i vežbi duha, nazvanih *anga* (»članovi«). Ti »članovi« joge bi se istovremeno mogli smatrati i sastavnim delovima skupa tehnika i etapama asketskog i duhovnog puta čiji je krajnji cilj oslobođenje. U *Joga-sutrama* (II, 29)

---

[117] Stoga bogovi *(vidcha,* »dezinkarniram«) — 'koji ne mogu steći iskustvo, budući da nemaju ni telo — imaju inferiorniji položaj od ljudskog ι ne rnogu da dostignu potpuno oslobođenje.

nailazimo na sledeći spisak ovih »članova« koji će kasnije postati klasični: 1) obuzdavanja [jama (yaтa)]; 2) discipline [*nijama* (niyama)]; 3) položaji tela *(asana);* 4) kontrola disanja [pranajama (praпayaтa)]; 5) oslobođenje čulne aktivnosti od spoljašnjih nadražaja [*pratjahara* (pratyahara)]; 6) koncentracija *(dharana);* 7) jogistička meditacija [*dhjana* (dhyana)]; 8) enstasis *(samadhi).*

143. Tehnike joge

ι

Prve dve grupe vežbi, *jama* i *nijama,* predstavljaju neophodan uvod u bilo kakvu askezu. Ima pet »obuzdavanja« *(jama): ahimsa* (»ne ubij«), *satja* (satya) (»ne laži«), *asteja* (asteya) (»ne kradi«), *brahmaćarija* (brahmacariya) (»obuzdaj svoje seksualne nagone«), *aparigraha* (»ne budi sebičan«; up. *Joga-sutra,* II, 30). »Obuzdavanja« ne obezbeđuju nikakvo jogističko stanje, već samo stanje »pročišćenosti« koje je superiorno stanju profanih ljudi. Uporedo sa obuzdavanjem jogin treba da upražnjava i *nijamu,* odnosno niz telesnih i psihičkih »disciplina«. »Čistota, vedrina, askeza *(tapas),* proučavanje jogističke metafizike i nastojanje da mu Bog (Išvara) postane motiv za bilo kakvo delanje, to su pravila kojih jogin treba da se pridržava«, piše Patanjđali *(Joga-sutra,* II, 32).[118]

Tek sa vežbom *asana* počinje jogistička tehnika u pravom smislu reči. *Asana* označava dobro poznati jogistički položaj koji *Joga-sutra,* II, 46, definiše kao »stabilan i prijatan«. Reč je o jednoj od karakterističnih vežbi indijske askeze, sa kojom se srećemo već u Upanišadama, pa čak i u vedskoj književnosti. Važno je, *bez napora,* održati telo u istom položaju; samo pod tim uslovom *asana* olakšava koncentraciju. »Položaj dostiže savršenstvo kad više ne iziskuje nikakav napor«, piše Vjasa *(Joga-sutra,* II, 47). »Onaj koji primenjuje *asanu* mora da uloži takav napor koji će ukinuti svaki drugi prirodni telesni napor« (Vaćaspati, *isto).*

Asana je prvi koi"ak, učinjen u cilju ukidanja modaliteta, svojstvenih čovekovoj egzistenciji. Na nivou tela, ona je ravna *ekagrati,* koncentraciji na jednu tačku: telo je »usredsređeno« na iedan jedini položaj. Kao što *ekagrata* okončava nestalnost i disperziju »stanja svesti«, tako *asana* okončava pokretljivost i spremnost tela da zauzme bilo koji drugi položaj, svodeći bezbroj mogućih položaja na jedan jedini, nepomičan, hijeratičan. Uostalom, tendencija ka »unifikaciji« i »totalizaciji« svojstvena je i svim drugim vežbama joge. Njihov cilj je prevazilaženje (ili ukidanje) ljudske uslovljenosti putem čovekovog *odbijanja* da se povinuje svojim prirodnim sklonostima.

Dok *asana* ilustruje čovekovo odbijanje da se pokreće, *prana*jaтa, diseiplinovanje daha, predstavlja njegovo »odbijanje« da diše kao što čine obični ljudi, tj. na aritmičan način. Disanje običnog čoveka menja se, bilo prema okolnostima, bilo prema psihomentalnoj tenziji. Ta neujednačenost stvara opasne psihičke tokove koji dovode do nepostojanosti i rasipanja pažnje. Čovek može postati pažljiv ako u to uloži izvestan napor. Ali, napor za jogu predstavlja »eksteriorizaciju«. Pranajama je pokušaj da se izbegne disajni napor: da bi ga jogin mogao zaboraviti, ujednačeni ritam disanja treba da postane nešto automatsko.

---

[118] »Čistota« podrazumeva i očišćenje unutrašnjih organa (na čemu naročito insistira hathajoga); »vedrina« implicira »odsustvo želje za u^'5· ćanjem životnih potreba«, a *tapas* se sastoji u postizanju sposobnosti da se podnose suprotnosti, npr. vrelo i hladno, itd.

Jedan pozniji komentator, Bhođa (Bhoja), primećuje da je »disanje uvek u vezi s mentalnim stanjima« *(Joga-sutra,* I, 34). Ovo zapažanje je značajno. Vezu između ritma disanja i stanja svesti jogini su bez sumnje putem svog iskustva već odavno uočili i ona im je vrlo verovatno poslužila kao instrument za »objedinjavanje« svesti. Ujednačavajući i postepeno usporavajući ritam svog disanja, jogin može da »prodre« do — odnosno da ih u punoj lucidnosti doživi — izvesnih stanja koja su mu u budnom stanju nepristupačna, pre svega do stanja koja karakterišu san. Ritam disanja čoveka koji spava sporiji je od ritma disanja budnog čoveka. Pošto je, zahvaljujući *pranajami,* ostvario taj ritam sxia, jogin može, ne odrekavši se lucidnosti, da prodre u »stanja svesti« svojstvena snu.

Indijska psihologija poznaje četiri modaliteta svesti: dnevnu svest (svest budna čoveka), svest čoveka koji spava i sanja, svest onoga koji spava ali ne sanja, i »kataleptičku svest« [*turija* (turiya)]. Svakom od ovih modaliteta odgovara specifičan ritam disanja. Primenjujući pranajamu, tj. postepeno produžavajući svoje izdisaje i udisaje — budući da cilj vežbe jeste da se stvori što je moguće duži interval između ova dva momenta disanja[119] — jogin može, dakle, bez diskontinuiteta da iz budnog stanja pređe u ostala tri modaliteta.

Asana, pranajama i ekagrata uspevaju da, bar dok traje vežba, ukinu ljudsku uslovljenost. Nepomičan, ujednačivši ritam svog disanja i usredsredivši pogled i pažnju na jednu tačku, jogin postaje »koncentrisan«, »objedinjen«. Kvalitet svoje koncentracije može da proveri *pratjaharom* koja se najčešće tumači kao »povlačenje čula« ili »apstrahovanje«, što mi radije shvatamo kao »mogućnost da se čulna aktivnost oslobodi dominacije spoljašnjih objekata«. Umesto da se usmeravaju prema objektima, čula »ostaju u njima samima« (Bhođa, *Joga-sutra,* II, 54). *Pratjahara* se može smatrati poslednjom etapom psihofizioloske askeze. Posle ove etape jogin više neće biti »remećen« i »uznemiravan« čulnim nadražajima, mislima, itd.

Autonomija u odnosu na *stimulanse* spoljašnjeg sveta i na dinamiku podsvesti omogućuje mu da pređe na »koncentraciju« i »meditaciju«. *Dharana* (od korena *dhr,* »držati stisnutim«) jeste, u stvari, usredsređivanje misli na jedan jedini predmet u cilju *razumevanja,* a jogistička meditacija *dhjana* (dhyana), prema Patanđalijevoj definiciji, »tok objedinjene misli« *(Joga-sutra,* III 2), ili kako Vjasa (Vyasa) u svom komentaru dodaje: »Kontinualni napor da se asimiluje predmet meditacije, oslobođen svakog drugog napora za asimilovanjem bilo kog drugog objekta«.

Nije potrebno podvlačiti da se ova jogistička »meditacija« potpuno razlikuje od profane. *Dhjana* omogućuje »prodiranje« u suštinu objekata i njihovo magijsko »asimilovanje«. Sam čin »prodiranja« u suštinu predmeta posebno je teško objasniti i ne treba ga shvatiti ni kao neku vrstu poetske imaginacije, niti kao intuiciju bergsonovskog tipa. Ono što jogističku »meditaciju« karakteriše to je njena koherentnost i stanje lucidnosti koje je prati i neprestano usmerava. Mentalni »kontinuum« joginu nikad ne izmiče.

. ~ Ritam disanja se ostvaruje usklađivanjem tri »momenta«; udisaja, izdisaja i zadržavanja daha. Vežbanjem jogin uspeva da dovoljno dugo produži svaki od ovih momenata. Pošto jc cilj pranajame što je moguce duže obustavljanje disanja, počinje se tako što se dah zaustavlja za 16,5 sekundi, pa za 35, zatim za 50, pa 3 minuta, 5 minuta i tako sve više. Ujednačavanje ritma i zaustavljanje disanja igraju isto tako značajnu Vd°gu kod taoista, kod musJiinanških mistika i u molitvama monaha isihasta. Up. Eliade, *Le Yoga,* str. 68—75, 419—20.

144. Uloga Boga

Za razliku od sankhje, joga dokazuje postojanje Boga, Išvare (doslovno: Vrhovnog vladara). Taj bog, razume se, nije stvoritelj, ali kod nekih ljudi može da ubrza oslobođenje. Bog, kojeg pominje Patanjđali, više je bog jogina. On može pružiti pomoć jedino onome koji se predao jogi. Može, na primer, joginu, koji je njega izabrao za predmet koncentracije, pomoći da dobije *samadhi.* Ta božanska pomoć, prema Patanjđaliju *(Joga-sutra,* II, 45), nije plod »želje«, a ni nekog »osećanja« — jer Bog ne može imati ni želja ni emocija — već ona proizlazi iz »metafizičke simpatije« između Išvare i *puruše,* simpatije koju može objasniti podudarnost njihovih struktura. Išvara je jedan od *puruša,* slobodan otkako je sveta i veka, do kojeg nikada nije doprla »patnja« i »nečist« egzistencije *(Joga-sutra,* I, 24). U svom komentaru ovoga teksta Vjasa kaže da se razlika između »oslobođenog duha« i Išvare sastoji u ovome: prvi se nekada nalazio u vezi (makar i iluzornoj) s psihomentalnom egzistencijom, dok je Išvara oduvek bio slobodan. Na njega nemaju nikakvog uticaja ni rituali, ni obožavanja, ni vera u njegovu »milost«, već njegova »bit«, da tako kažemo, instinktivno sarađuje sa Sopstvom koje uz pomoć joge želi da se oslobodi.

Reklo bi se da je ta mistička simpatija, koju pokazuje prema nekim joginima, ono jedino što Išvaru vezuje za ljudsku sudbinu. Nameće se utisak da je on u joga *daršanu* ušao, u neku ruku, kao nakalemljen. Jer njegova uloga u oslobađanju gubi svoj značaj, budući da zadatak oslobođenja mnogobrojnih Sopstava, zarobljenih mrežom iluzija egzistencije, pripada *prakriti.* Patanjđali je, međutim, ipak osetio potrebu da u dijalektiku oslobođenja uvuče Boga, zbog toga što Išvara odgovara jednoj realnosti iskustvenog reda. Kao što smo maločas pomenuli, neki jogini su dobijali *samadhi,* zahvaljujući svojoj »predanosti« Išvari *(Joga-sutra,* II, 45). Prihvativši se posla da sakupi i klasifikuje sve jogističke tehnike, proverene »klasičnom tradicijom«, Patanjđali nije mogao da zanemari čitav niz iskustava koja je jedino koncentracija na Išvaru omogućavala.

Drukčije rečeno, osim tradicije »magijske« joge, odnosno joge koja se pozivala samo na volju i snagu samog askete, postojala je i jedna druga »mistička« tradicija, čije su poslednje etape bile olakšavane obožavanjem — i to veoma prefinjenim i »intelektualnim« — boga Išvare. Uostalom, Išvara, bar u svetlu u kakvom ga prikazuju Patanjđali i njegov prvi komentator Vjasa, lišen je veličine svemoćnog Boga stvoritelja i patosa, svojstvenog dinamičnom i strogom bogu raznih mistika. Sve u svemu, Išvara je arhetip jogina: makrojogin i vrlo verovatno zaštitnik nekih jogističkih sekta. Patanjđali, zapravo, za njega kaže da je odvajkada bio *guru* mudraca, jer je, kako dalje dodaje, bio van vremena *(Joga-sutra,* I, 26). Tek kod poznijih komentatora, Vaćaspatimišre (oko 850. god.) i Viđnjanabhikšua (XVI vek) Išvara dobija veći značaj, a oni žive u vreme kada čitava Indija postaje prožeta verskim i mističkim strujama.[120]

145. Samadhi i »čudotvome moći«

Jedan od kasnijih komentatora, Nilakantha, tvrdi da Bog, mada neaktivan, pomaže joginima poput magneta. On Išvari pripisuje »sposobnost« predodređivanja ljudskih života: naime, onima koje želi da uzdigno, Išvara daje snagu da čine dobra dela, a onima koje želi da uništi, pomaže da čine niska (navedeno prema Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion,* str. 88—89). Koliko je to daleko od tskromne uloge koju Išvari pridaje Patanjđali!

Prelaz s »koncentracije« na »meditaciju« ne zahteva primenu neke nove tehnike. Isto tako ni ostvarivanje *samadhija* ne iziskuje nikakvu dodatnu vežbu. *Samadhi,* jogistički »enstasis«, jeste krajnji rezultat i kruna svih napora i duhovnih vežbi jednog askete.[121] Ovaj termin pre svega ima gnoseološki smisao: *samadhi* je ono kontemplativno stanje u kojem *misao u jednom jedinom trenu poima oblik predmeta* bez pomoći kategorija i imaginacije; stanje u kojem se predmet otkriva »samom sebi« *(svarupa)* u svojoj biti, kao da je »ispražnjen od sebe sama« *(Joga-sutra,* III, 3). Nastaje istinska koincidencija između *spoznaje* predmeta i *predmeta spoznaje;* taj predmet se više ne prikazuje svesti u relacijama koje ga ograničavaju i definišu kao fenomen, već u stanju »kao da je sam sebe ispraznio«.

Međutim, pre nego »spoznavanje«, *samadhi* je jedno »stanje«, jedan jogi svojstven enstatički modalitet. To »stanje«, zahvaljujući činu koji ne pripada »iskustvu«, omogućuje samootkrovenje Sopstva. No, bilo koji *samadhi* ne može otkriti Sopstvo ni jogina dovesti do konačnog oslobođenja. Kada je *samadhi* postignut usredsređivanjem misli na neku tačku u prostoru, ili na neku ideju, on se zove »enstasis sa osloncem« ili »diferencirani« *[samprađnjata* (samprajfiata) *samadhi*], a kada je ostvaren nezavisno od bilo kakve »relacije«, odnosno, ako jednostavno predstavlja potpuno razumevanje bića, to je »nediferencirani« enstasis [*asamprađnjata* (asamprajnata)]. Prvo »stanje« je način oslobađanja samo utoliko što omogućuje razumevanje istine i kraj patnje. Ali drugi način enstasisa *(asamprađnjata) uništava »tragove (samskara) svih dotadanjih mentalnih funkcija«* [Viđnjanabhikšu (Vijnana Bhikshu)], pa čak uspeva da *zaustavi i karmičke sile,* pokrenute ranijom joginovom aktivnošću. Taj enstatis predstavlja, u stvari, jednu »otetost«, jer se doživljava a da nije bio izazvan.

Očevidno da »diferencirani enstasis« podrazumeva više etapa, jer se može usavršavati. U tim fazama »sa osloncem« *samadhi* se otkriva kao »stanje«, dobijeno zahvaljujući izvesnoj »spoznaji«. Treba neprestano da imamo na umu taj prelaz sa »spoznaje« na »stanje«, jer je to karakteristična crta sveukupne indijske »meditacije«. U *samadhiju* dolazi do »probijanja nivoa«, koji Indija teži da ostvari i koji predstavlja paradoksalni prelaz od *spoznati ka biti.*

Tek kada je stigao do tog stadijuma, jogin stiče »čudotvorne moći« *(sidhi)* kojima je posvećena III knjiga *Joga-sutri,* počev od šesnaeste sutre. Nakon »koncentracije«, »meditacije« i *samadhi*ja, ostvarenog u odnosu na neki predmet, ili klasu predmeta, jogin stiče neke okultne »moći« u vezi s predmetima koje je iskustveno spoznao. Tako, na primer, ako se »koncentriše« na ostatke podsvesti *(samskara)* kadar je da sazna svoje prethodne egzistencije *(Joga-sutra,* III, 18). Uz pomoć drugih »koncentracija«, on stiče neke druge izuzetne sposobnosti (da leti, da postaje nevidljiv, itd.). Sve što je prošlo kroz »meditaciju« jeste — zahvaljujući njenoj magičnoj moći — asimilovano, usvojeno. Odricanje, onako kako ga Indija shvata, ima pozitivnu vrednost. Snaga koju asketa dobija, lišavajući se zadovoljstva, pa ma kakvo ono bilo, uveliko prevazilazi to zadovoljstvo kojeg se odrekao. Zahvaljujući odricanju, askezi *(tapas),* ljudi, demoni ili bogovi mogu postati toliko moćni da postanu pretnja čitavom Univerzumu.

---

[121] Značenja termina *samadhi* jesu: jedinstvo, totalitet, poniranje u nešto, potpuna koncentracija duha, sjedinjavanje. Prevodi se najčešće kao »koncentracija«, ali pošto takav prevod stvara opasnost da se pobrka s *dharanom,* odlučili smo se da ga prevedemo sa enstasis, stase, konjunkcija.

Da bi otklonili toliko uvećanje svete snage, bogovi »navode asketu na iskušenja«. Ta nebeska iskušenja pominje i sam Patanjđali *(Joga-sutra,* III, 51), a Vjasa ih ovako opisuje: kada jogin stigne do poslednjeg diferenciranog enstasisa, prilaze mu bogovi i kažu: »Dođi ovde na nebo i uživaj u nasladama kojima bi malo ko odoleo; devojke su ovde čarobne, ovaj eliksir te može spasti od starosti i smrti« itd. I tako ga nepreštano mame božanskim ženama, neprirodnim prizorima i zvucima, obećanjima da će mu telo postati »dijamantsko«, jednom reči, nude mu da živi božanskim životom (Vjasa, *Joga-sutra,* III, 51). Ali božanski život je još daleko od apsolutne slobode. Jogin mora da odagna od sebe sva ta »magična priviđenja«, »koja samo neznalice mogu da požele« i da istraje u svom poduhvatu: osvajanju konačnog oslobođenja.

Jer, u onom času kada asketa počne da koristi stečene magične moći, gubi sposobnost sticanja novih snaga. Prema sveukupnoj tradiciji klasične joge, jogin se služi mnogobrojnim *sidhijima* da bi stekao vrhunsku slobodu, *asampradnjata samadhi,* a nikako zato da bi ovladao samo pojedinim elementima. U stvari, kako kaže Patanjđali (III, 37), za stanje budnosti te moći predstavljaju »savršenstva« (što je doslovno značenje termina *sidhi),* ali za *samadhi* one su prepreke.[25]

[25] Pa ipak, nostalgija za »božanskim načinom postojanja«, prema kojem je put otvarala moćna rnagijska snaga, bila je neprekidna opsesija jogina i asketa. Nju je pojačavalo to što je, preraa Vjasi (u *Yoga-SUtra* III, 26), između bogova koji su živeli u nebeskim predelima (brahmaloke) i jogina u stadijumu *sidhija* postojala velika sličnost. Naime, položaj svake od četiri klase bogova brahmaloke, zbog istovetne prirode, odgovarao je po jednoj od četiri klase koliko ih je sadržavao *samprađnjata samadhi.* A pošto su se bogovi zaustavili na tom stadijumu, oni nisu dostigli potpuno oslobođenje.

Prelaz sa *samprađnjata* na *asamprađnjata samadhi* Vjasa rezimira sledećim rečima: iluminacijom [*prađnja* (prajna), »mudrost«] do koje dolazi spontano kada jogin stigne u poslednji stadijum *samprađnjata samadhija,* realizuje se »apsolutno izolovanje« *(kaivalja),* odnosno oslobađanje *puruše* iz carstva *prakriti.* Pogrešno bi bilo misliti da je ovaj način postojanja duha običan trans u kojern će se svest potpuno isprazniti. »Stanje« i »spoznaja« koje pomenuti termin istovremeno izražava, odnose se na totalno odsustvo predmeta u svesti, a nikako na apsolutno ispražnjenu svest. Jer, svest je u tom trenutku upravo zasićena direktnom i sveobuhvatnom intuicijom bića. Kao što piše jedan od kasnijih autora, Madhava, *»nirodhu* [konačno zaustavljanje svakog psihomentalnog iskustva] ne treba zamišljati kao nepostojanje, već pre kao oslonac jednog posebnog položaja Duha«. To je enstasis u totalnu ispražnjenost, to je neuslovljeno stanje, koje više nije iskustvo (jer u njemu više ne postoji veza između svesti i sveta), već je reč o »otkrovenju«. Intelekt *(budhi),* pošto je izvršio svoju misiju, povlači se, odvajajući se od *puruše,* i ponovo se spaja s *prakriti.* Jogin stiže do oslobođenja: on je jedan *divanmukta,* jedan »oslobođenik u životu«. Nije više rob Vremena, već počinje da živi u večnoj sadašnjosti, *nunc stans,* kako je večnost definisao Boetije.

Njegova situacija je očevidno paradoksalna: jer, on i dalje živi, a oslobođen je; ima telo, a spoznao je sebe i samim tim postao *puruša;* živi u konačnosti, a istovremeno učestvuje u besmrtnosti. *Samadhi* je po samoj svojoj prirodi paradoksalno stanje, jer istovremeno prazni i do zasićenja ispunjava kako biće tako i misao. Jogistički enstasis ulazi u red istoriji dobro poznatih religija i

mistika: u red onih koje izražavaju koincidenciju suprotnosti. *Samadhijem* jogin prevazilazi suprotnosti i ujedinjuje prazno i prepuno, život i smrt, biće i ne-biće. Enstasis je ravan reintegraciji različitih modaliteta stvarnosti u jedan jedini modalitet: prvobitnu ne-dualnost, neizdiferenciranu punoću kakva je postojala pre podvajanja stvarnosti na subjekt-objekt.

Veoma bi bilo pogrešno ovu vrhunsku reintegraciju smatrati jednostavnim vraćanjem na prvobitnu neizdiferenciranost. Oslobođenje se ne bi moglo poistovetiti s »dubokim snom« prenatalnog perioda. Značaj koji svi autori pridaju jogističkim stanjima *nad-svesti* ukazuje nam da se finalna reintegracija vrši u *tom* pravcu, a ne u pravcu nekog manje ili više dubokog »transa«. Drugim rečima, vraćanje na prvobitnu ne-dualnost preko *samadhija* donosi novi element u odnosu na stanje kakvo je postojalo pre podvajanja na subjekt-objekt: *spoznaju* jedinstva i blaženstva. Tu postoji »vraćanje na početak«, ali s tom razlikom što se »oslobođeni u životu« vraća u prvobitno stanje koje je obogaćeno dimenzijama *slobode* i *prevaziđene svesti.* On ponovo osvaja prvobitnu punoću pošto je prethodno uspostavio taj nepostojeći i paradoksalni način postojanja: *spoznaju slobode* koja ne postoji nigde u Kosmosu, ni na nivou života, ni na nivou »mitoloških božanstava« (bogova), već koju poseduje samo apsolutno Biće (Brahman).

U tom idealu — svesnom osvajanju slobode — lako bi se moglo videti opravdanje koje indijska misao daje za činjenicu, na prvi pogled besmislenu i krajnje beskorisnu, da svet postoji, da čovek postoji i da je njegovo postojanje u tom svetu neprekidan niz iluzija i patnji. Jer, oslobodivši se, čovek uspostavlja duhovnu dimenziju slobode i »uvodi« je u Kosmos i Život, odnosno u te slepe i bolom ispunjene načine postojanja.

Međutim, ta apsolutna sloboda osvaja se po cenu potpunog odricanja od života i ljudske ličnosti. Isto takvo temeljno odricanje zahtevao je i Buda od onoga koji je želeo da dosegne *nirvanu.* Ali, ekstremna i isključiva rešenja, poput ovih, nisu mogla iscrpsti izvore indijskog religijskog genija. Kao što ćemo videti, i *Bhagavad-gita* predstavlja metodu koja stremi oslobođenju, ali koja ne zahteva tolika odricanja (§ § 193—194).

XVIII POGLAVLJE

BUDA I NJEGOVI SAVREMENICI

147. Princ Sidharta

Budizam je jedina religija čiji se osnivač ne izdaje ni za proroka, ni za božjeg izaslanika, i koji čak odbacuje ideju o Bogu-Vrhovnom biću. Ali, on sebe smatra »Probuđenim« *(budhom)* i na osnovu toga vođom i duhovnim učiteljem. Cilj njegove propovedi je spasenje ljudskog roda. I upravo zahvaljujući tom stečenom ugledu »Spasitelja«, njegova soteriološka poruka

postaće »religija«, a istorijska ličnost Sidharte (Siddhartha), za veoma kratko vreme, preobraziće se u božansko biće. Jer, i pored teoloških spekulacija i izmišljenih priča velikih propovednika budizma, i pored nekih evropskih interpretacija koje su u Budi videle mitsku ličnost ili sunčev simbol, neosnovano je poricati njegovo istorijsko postojanje.

Većina istraživača slaže se da se budući Buda najverovatnije rodio u aprilu ili maju 558. pre Hrista (ili, prema drugom predanju, ~567) u Kapilavastuu, kao sin Šudhodane (Šuddhodana), kralja jedne male države i njegove prve žene Maje (Maya), da se oženio u šesnaestoj godini, napustio dvor u dvadeset devetoj, doživeo vrhunsko i potpuno buđenje aprila ili maja ~523 (ili ~532) i da je, provevši ostatak života u molitvi, umro novembra ~478 (ili ~487) u osamdesetoj godini života. Ali, tih nekoliko datuma i još neki događaji koje ćemo kasnije ispričati uopšte ne iscrpljuju Budinu biografiju, gledanu očima njegovih vernika. Jer, od trenutka kada je sebe javno proglasio Probuđenim i kada su ga kao takvog prihvatili njegovi učenici, njegov život je, poprimivši mitološke dimenzije, specifične velikim Spasiteljima, potpuno izmenjen. Taj proces mitologizacije, započet još za Učiteljeva života, s vremenom je uzimao sve veće razmere. Međutim, *o toj izmišljenoj Budinoj biografiji* veoma je važno voditi računa, *jer je upravo ona posluzila kao osnov, kako budističkoj teologiji i mitologiji, tako i verskoj literaturi i plastičnim umetnostima.*

Kažu da je budući Buda, zapravo *bodhisatva* (»biće koje će se probuditi«), za vreme svog boravka na nebu Tušita sam izabrao svoje roditelje. Začet je bezgrešno, prodrevši u obličju slona ili deteta od šest meseci kroz desnu slabinu svoje majke (po starim verzijama mati je samo usnila kako je slon ušao u njeno telo). I njena trudnoća je bila bezgrešna, budući da je *bodhisatva* boravio u kovčegu od dragog kamenja a ne u materici. Rođen je u vrtu; mati se priljubila uz drvo i dete je izišlo kroz njenu desnu slabinu.

Čim je ugledao svet, bodhisatva se okrenuo severu, načinio sedam koraka i poput lava »zarikao«: »Ja sam najviši, najbolji i najstariji na svetu; ovo je moje poslednje rođenje; ubuduće za mene neće biti novog života.«[122] Mit o rođenju, dakle, objavljuje da budući Buda od samog svog rođenja prevazilazi Kosmos (dostiže »vrhunac sveta«), da poništava prostor i vreme (u stvari, postaje »prvi« i »najstariji na svetu«). Mnogobrojna čuda najavila su ovaj događaj. Kada se pojavio u jednom brahmanističkom hramu, predstave bogova »pokrenuvši se sa svojih mesta, pale su ničice pred njim« i »otpevale himnu (u njegovu čast)«.[123] Otac je detetu dao ime Sidharta (»Postignuti cilj«). Vrači su, pregledavši novorođenčetovo telo, na njemu otkrili 32 osnovna i 80 manje važnih znakova »Velikog čoveka« [*mahapuruša* (mahapurusa)] i izjavili da će postati Vladar sveta [*ćakravartin* (cakravartin)] ili Buda. Jedan stari *riši*, Asita, preleteo je od Himalaja do Kapilavastua da bi video novorođenče, i pošto ga je uzeo u ruke i shvatio da će postati Buda, rasplakao se pri pomisli da on, Asita, neće doživeti da ga sledi.

Sedam dana nakon Sidhartina rođenja Maja je umrla da bi se, potom kao boginja, ponovo rodila na nebu Tušita. Sedam sledećih godina dete je odgajala tetka, a onda je dobilo obrazovanje, dostojno pravog indijskog princa, i za kratko vreme zablistalo kako u naukama tako i u fizičkim disciplinama. U šesnaestoj godini Sidharta se oženio dvema princezama iz susednih zemalja, Gopom (Gopa) i Jašodharom (Yašodhara), i nakon trinaest godina druga od

---

[122] *Majjhimanikaya*, III, str. 123. O simbolizmu Sedam koraka, up. Eliade, *Mythes, reves et mysteres*, str. 149 i dalje.

[123] *Lalita-vistara*, str. 118 i dalje; A. Foucher, *La vie du Bouddha*, str. 55 i dalje.

njih rodila mu je sina Rahula (Rahul). Svi ovi detalji, koji se ne poklapaju sa budističkom asketskom tradicijom, verovatno su autentični. Uostalom, ubrzo posle Rahulovog rođenja Sidharta napušta dvor, u skladu s indijskim običajem po kojem se niko nije mogao odreći sveta dok ne dobije sina ili unuka.
Olco tog njegovog »Velikog odlaska« satkan je čitav scenario. Prema najstarijim tekstovima, Buda je svojim učenicima izjavio da je posle razmišljanja o bolesti, starosti i smrti izgubio želju da živi i rešio da čovečanstvo spase od ta tri zla. Legenda, međutim, događaj predstavlja na dramatičniji način. Upozoren predskazanjem vračeva, Šudhodana se pobrinuo da svoga sina izoluje od sveta zadržavši ga u dvoru i svojim raskošnim vrtovima. Ali bogovi osujećuju očev plan. Prilikom svoja tri uzastopna izlaska u vrt, Sidharta sreće najpre oronulog starca sa štapom, zatim »bolesnika, ispijenog, modrog i sasušenog groznicom« i najzad mrtvaca koga odvoze na groblje. Kočijaš rnu tom prilikom otkriva da od bolesti, starosti i smrti niko ne može pobeći. Konačno, pri poslednjem izlasku, princ ugleda jednog monaha-prosjaka, smirenog i vedrog i ta ga slika uteši, jer u istom času shvati da religija može ublažiti ljudske patnje.

148. Veliki odlazak

Da bi ga učvrstili u njegovoj rešenosti da se odrekne sveta, bogovi bude Sidhartu usred noći i odvode ga da posmatra naga i ružna tela usnulih konkubina. Nakon toga, princ poziva konjušara Ćhandaku, penje se na konja i, prošavši kroz jugoistočne dveri grada, napušta Kapilavastu, koji su bogovi prethodno uspavali. Na desetak milja od grada zastaje, odseca kosu, odeću razmenjuje s nekim lovcem, a Ćhandaku, zajedno s konjem, šalje natrag u dvor. Tu raspušta i družinu bogova koja ga je dotle pratila. Od tog trenutka oni više neće igrati nikakvu ulogu u Budinom izmišljenom životopisu. Domoći će se postavljenog cilja bez ikakve natprirodne pomoći, sopstvenim sredstvima.

Postavši lutajući asketa, pod imenom Gautama (porodično ime klana Sakja) upućuje se u Vaišali (Vaišali) (na paliju: Vesali) brahmanskom učitelju Arada Kalami koji u to vreme predaje neku vrstu pretklasične sankhje. Doktrinu savladava veoma brzo, ali, ocenivši je nedovoljnom, napušta Aradu i odlazi u Rađagrihu (Rajagfha), prestonicu Magadhe. Očaran mladirn asketom, kralj Bimbisara mu nudi polovinu svog kraljevstva, no Gautama odoleva iskušenju i postaje učenik učitelja Rudrake. Sa istom lakoćom s kojom je izučio doktrinu sankhje, savladava i jogističke tehnike, koje uči Rudraka, ali nezadovoljan njime, napušta ga i zajedno sa svojih pet učenika odlazi u Gaju (Gaya). Njegovo filozofsko i jogističko obučavanje ukupno je trajalo godinu dana.

U mirnoj okolini Gaje provodi šest godina izlažući se najsurovijim mučenjima. S jednim jedinim zrnom prosa izdržava po ceo dan, a potom se odlučuje i na potpuno gladovanje; nepomičan, pretvorivši se u skelet, počinje da liči na pravo priviđenje. Nakon svih tih muka, dobija ime Sakjamuni (Sakyamuni) (»asketa među Sakjima«); međutim, dospevši do krajnjih granica svoje izdržljivosti, s hiljaditim delom još preostale životne snage, uviđa svu beskorisnost askeze kao načina oslobađanja i odlučuje da prekine s gladovanjem. Ipak, s obzirom na to koliki je ugled *tapas* uživao širom Indije, ovo njegovo iskustvo nije se pokazalo uzaludnim. Izdržavši i to, budući Buda je

mogao da izjavi kako je nakon sankhje i joge, savladao i askezu, kao što je, pre napuštanja sveta, iskusio i sve slasti prinčevskog života. Ništa mu više od beskrajno raznovrsnih oblika ljudskog iskustva nije ostalo strano — od blagostanja i razočaranja u kulturu, Ijubav i moć do krajnjeg odricanja vernika lutalice, predanog kontemplaciji, jogističkim »transovima« i isposničkom životu, ispunjenom najgorim asketskim mučenjima.

Kada je Gautama od jedne pobožne žene primio na poklon skuvani pirinač, njegovi učenici bili su zgranuti; svih pet ga je istog trena napustilo i krenulo u Benares, a on, na čudotvoran način povraćen hranom, uputio se u šumu, odabrao mesto pod jednim smokvinim drvetom *[ašvatha* (ašvattha); *Ficus religiosa]* i čvrsto odlučio da odatle ne ustane dok ne postigne »buđenje«. Ali, pre no što se predao meditaciji, Sakjamuni je morao da izdrži i napad Maraa, »Smrti«, jer je ovaj veliki bog naslutio da će predstojeće neizbežno otkriće spasenja, pošto zaustavi večni ciklus rađanja, smrti i ponovnog rađanja, okončati i njegovu vladavinu. Mara započinje napad zastrašujućom armijom demona, utvara i čudovišta, ali prethodne Sakjamunijeve zasluge i njegova »plemenitost« *(maitri)* stvaraju oko njega zaštitnu zonu, tako da odoleva napadu.

Mara onda, pozivajući se na svoje prethodno stečene zasluge, zahteva mesto pod drvetom. Sakjamuni, koji takođe poseduje dosta zasluga, stečenih u prethodnim egzistencijama, samo nema svedoka koji bi ih potvrdio, priziva »nepristrasnu majku svih bića« i pokretom, koji je kasnije postao klasičan u budističkoj ikonografiji, desnom rukom dodiruje zemlju. Zemlja se pomalja s telom do polovine i jemči za Sakjamunijeve reči. Međutim, Mara, Smrt, istovremeno je i Kama, Eros, u krajnjoj liniji Duh života, što znači da je spasenjem, kojim Bodhisatva namerava da obdari svet, ugrožen i sam život. Zato se tog trenutka oko askete okuplja mnoštvo žena koje svojom golotinjom i drugim čarima pokušavaju da ga navedu na iskušenje. No, i njihov pokušaj ostaje bez uspeha i poraženi Mara se povlači pre smiraja dana.[3]

149. Buđenje. Propoved zakona

Ova mitologija Maraovog napada i iskušavanja potvrđuje Sakjamunijevu apsolutnu moralnu čistotu. Posle toga on može da sve svoje duhovne snage usredsredi na glavni problem: oslooođenje od patnje. Pri prvom bdenju on prolazi kroz četiri stadijuma meditacije, koji mu omogućuju da, zahvaljujući svom

[3] Mara ipak nije nepovratno izgubljen, jer će se, samo ranogo kasnije, [1] on preobratiti i tako izbaviti.

»božanskom oku« (§ 158), obuhvati totalitet svetova i njihovo večno postajanje, odnosno zastrašujući ciklus rađanja, umiranja i ponovnog rađanja kojim upravlja karma. Pri drugom bdenju rekapitulira svoje bezbrojne prethodne živote i kratko vreme kontemplira i beskonačni niz tuđih egzistencija. Treće bdenje predstavlja *bodhi,* Buđenje, jer tom prilikom shvata zakon, koji taj pakleni ciklus rađanja i ponovnog rađanja čini mogućim, nazvan kasnije zakonom dvanaest »međusobno zavisnih« »uzroka« (§ 157), a istovremeno otkriva i uslove koji su neophodni da bi se dalje nastajanje tih »uzroka« obustavilo. Stekao je četiri »Plemenite istine«: postao je »Probuđen« i to u istom trenu kada je dan svanuo.

»U stanju Probuđenosti« Buda ostaje sedam nedelja. Od iegendarnih događaja, koje je sačuvala tradicija, zapamtimo poslednje Maraovo kušanje, tj. pokušaj da Blaženog natera da odmah uđe u *parinirvanu,* odnosno, pre nego što svetu objavi doktrinu spasenja do koje je upravo došao. Buda mu na to odgovara da će u *parinirvanu* ući tek kada bude obrazovao učenu i dobro organizovanu zajednicu. Malo kasnije koleba se i pita da li je uopšte vredno truda nekoga podučavati tako teškoj doktrini. Da se na kraju ipak na to odluči, navodi ga intervencija Brahme i pre svega uverenost da postoji izvestan broj ljudi koji mogu biti spaseni. Odmah potom odlazi u Benares gde, zahvaljujući svom »božanskom oku«, uspeva da nađe onih pet učenika koji su ga bili napustili. Zatiče ih u jednoj pustari, današnjem Sarnathu i objavljuje im da je postao Buda. Izlaže im četiri »Plemenite istine« — o patnji, o poreklu patnje, ukidanju patnje i putu koji ka tom ukidanju vodi (§ 156).

To prvo njegovo izlaganje predstavlja »pokretanje točka Zakona«. Sva petorica se preobraćaju i postaju »sveti« *(arhati).* Malo kasnije dolazi do pokrštavanja sina nekog bankara iz Benaresa, a zatim i drugih članova njegove porodice. Za vrlo kratko vreme zajednica *(samgha)* počinje da broji oko 60 monaha *(bhikhu),* koje Buda razašilje na razne strane da propovedaju doktrinu, a on sam odlazi u Uruvilvu gde, posle niza počinjenih čuda, uspeva da preobrati tri brata Kašjapa, brahmana, vatrenih poklonika boga Agnija. Potom se obraća hiljadi učenika Kašjapa dokazujući im da je čitav Kosmos u ognju strasti i svi oni prihvataju njegovu doktrinu i postaju *arhati.*

Od toga vremena, preobraćanja se nižu jedna za drugim. Mladi kralj Magadhe, Bimbisara, Budi i zajednici poklanja jedno pusto mesto za monahe u Rađagrihi. U istom gradu Buda preobraćuje dva značajna verska poglavara, Šariputru (Šariputra) i Maudgalajanu (Maudgalayana), i asketu Mahakašjapu (Mahakašyapa), koji će kasnije svi odigrati značajne uloge u razvoju budizma. Posle izvesnog vremena, na poziv svoga oca, Blaženi pristaje da sa velikom grupom monaha ode u Kapilavastu. Ta poseta bila je prilika za mnogobrojne dramatične događaje i neverovatna čuda. Za vreme svog boravka u Kapilavastuu Buda uspeva da preobrati oca kao i veći broj rođaka, među kojima svog budućeg glavnog i »najvernijeg učenika«, Anandu, i Devadatu (Devadatta) koji će mu ubrzo postati suparnik.

Posle kraćeg boravka u Kapilavastuu, vraća se u Rađagrihu, obilazi Šravasti i Vaišali, a preobraćanja, manje ili više značajna, postaju sve brojnija. Saznavši da mu je otac teško bolestan, vraća se u Kapilavastu i uvodi ga među svece. Obudovela kraljica moli svog pastorka da i nju primi u zajednicu. I pored njegovog odbijanja, ona ga s čitavom svitom dvorskih dama, željnih da postanu monahinje, pešice prati do Vaišalija. Na kraju, na Anandino zauzimanje, Buda udovoljava njenoj molbi, ali monahinjama postavlja strože propise od monaških. Pri tom izjavljuje da će se, sa uključivanjem žena u zajednicu, trajanje Zakona skratiti od 1.000 na 500 godina, budući da je tu odluku doneo protiv volje.

Pošto su i neki od njegovih učenika počeli da čine čuda, Buda ustaje protiv ispoljavanja »čudotvornih moći« (§ 159). Međutim, upravo u to vreme, da bi se razračunao sa »šestoricom učitelja«, svojih suparnika, lično je bio primoran da počini mnogo veća čuda od svih prethodnih: da iščupa iz zemlje veliko drvo mango, da šeta po dugi od istoka do zapada, da se prikazuje u bezbroj obličja, ili da po tri meseca provodi na Indrinom nebu podučavajući svoju majku. Međutim, najstarija tradicija ne pominje ovakve priče, što ide u

prilog zaključku da zabrane *sidhija* i pridavanje velikog značaja »mudrosti« *(prađnja),* kao načinima preobraćanja, čine deo Budinog izvornog učenja.[124]

Kao što se moglo i očekivati, učiteljevi suparnici, ljubomorni na uspehe Blaženog, nastojali su da ga gnusnim klevetama omalovaže. Još opasnijim su se pokazale sitne zađevice među monasima, poput one koja je, devet godina nakon Buđenja, izbila u Kaušambiju[125] povodom jednog beznačajnog monaškog propisa (u pitanju je bilo da li treba ponovo napuniti sud za pranje nužnika kada se isprazni). Učitelj je pokušao da izmiri protivnike, ali pošto je bio zamoljen da se u takve stvari ne meša, napustio je Kaušambi. Laici, ozlojeđeni ovakvim ponašanjem monaha, koje je uzrokovalo odlazak Blaženog, odbili su da im daju milostinju, pa su onda i tvrdoglavi monasi bili prinuđeni da popuste.

150. Otcepljenje Devadate. Poslednja preobraćanja. Buda ulazi u parinirvanu

Izvori nas veoma maglovito obaveštavaju o srednjem periodu Budinog životnog puta. U toku kišnih sezona propovedi je držao po *viharama* (manastirima) u blizini gradova; ostatak godine provodio je, zajedno sa svojim najbližim učenicima, obilazeći razne krajeve i propovedajući Dobri Zalcon. Godine ~509. sa dvadeset godina definitivno mu se zamonašio sin Rahul. Iz tog perioda biografi pominju još neka značajnija preobraćanja: preobraćanje nekog Jakše, postavljača zagonetki, zatim jednog čuvenog razbojnika i jednog bogatog bengalskog trgovca, što dokazuje da se Učiteljev ugled rasprostirao mnogo dalje od oblasti u kojima je držao propovedi.

Kada je Buda već imao 72 godine (486. pre Hr.), Ijubomorni rođak Devadata zatražio je da mu prepusti upravljanje zajednicom. Pošto je on to odbio, Devadata je pokušao da ga ubije, i to najpre uz pomoć plaćenih ubica, a zatim, bacivši na njega stenu, ili, po drugim verzijama, pustivši opasnog slona. S jednom grupom monaha koji su propovedali strožu askezu Devadata se onda otcepio od zajednice — ali su Šariputra i Maudgalajana uspeli da zavedene odmetnike uhvate i vrate i, prema većem broju izvora, Devadatu je živog progutao pakao. Poslednje svoje godine, Blaženi je proveo sumorno. Tome su razlog bile velike nesreće koje su ga zadesile, pre svega propadanje klana Sakja i Šariputrina i Maudgalajanina smrt.

Kišni period ~478. Buda je proveo zajedno sa Anandom, u Selu bambusa (Venugrama) i tu dobio tešku dizenteriju. Uspeo je da prebrodi krizu i Ananda se tome radovao »jer Blaženi neće otići sa ovoga sveta dok Zajednici ne ostavi potrebna uputstva«. Na to mu je Buda odgovorio da je o Zakonu već sve rekao, ne prećutavši nijednu istinu, kao što to možda neki čine; sada je on »izlapeli starac« čiji se život primakao kraju i učenicima ostaje jedino da se uzdaju u Zakon.

Neki izvori," međutim, pominju još jednu značajnu epizodu: po povratku iz Vaišalija, odmarajući se u svetoj šumi Ćapala, Blaženi u tri maha, pred Anandom, počinje da hvali lepote toga kraja i raznolike čari »indijskog kontinenta« i pri tom kaže da bi, ako bi ga neko za to zamolio, mogao poživeti

---

[124] Budini biografi, međutim, neprestano govore o njegovim prikazivanjima.

® Sukob nije beznačajan, jer ukazuje na to da pojedinosti monaškog ponašanja nije propisivao isključivo Buda, mada nam brojni primeri govore suprotno; iup. J. Filliozat, *L'Inde classique,* II, str. 485.

još jedan kosmički period ili bar onoliko koliko je do kraja ovoga preostalo. Ali Ananda sva tri puta ostaje bez reči i Učitelj mu onda kaže da se ukloni. Istog trenutka pojavljuje se Mara podsećajući ga na obećanje da će ući u *parinirvanu* kada bude dovoljno učvrstio *sanghu fsarpgha),* »Ne brini, o, zlobniče«, odgovara mu Blaženi, »nećeš još dugo čekati.« I odriče se svojih preostalih dana. Istoga časa zemlja se zatrese. Ananda pita Učitelja za razlog ove neobične pojave i kada shvati šta se dogodilo, preklinje Blaženog da ne odlazi pre završetka kosmičkog perioda. Ali, ono što je Marau obećao, Buda mora da ispuni. »Tvoja je to greška, Ananda. Da si zamolio Sudbinu, ona bi prvu i drugu tvoju molbu možda odbila, ali bi treću uslišila. Za sve si samo ti kriv, o, rnoj Ananda!«[126]

Zatim od svoga učenika traži da sakupi monahe iz Vaišalija, a njih dvojica odlaze u Papu gde ih kovač Ćunda poziva na večeru koja se sastojala od zgotovljenog svinjskog mesa, odnosno nekih gljiva koje svinje neobično vole da jedu. To jelo izaziva kod Blaženog krvavu dijareju, očito povratak bolesti od koje jedva da se bio oporavio. I tako bolestan ipak nastavlja putovanje prema Kušinagari, prestonici Mala, no iscrpen od napornog pešačenja, leže u jedan šumarak, između dva drveta, na svoj desni bok, lica okrenuta zapadu, glavom ka severu, leve noge ispružene udesno. Ananda počinje da plače, ali ga samrtnik teši: »Prestani, Ananda, prestani da plačeš i jadikuješ ... Kako je moguće da ono što se rodi jednom i ne umre? To nije moguće.«[127] Zatim pred svima hvali Anandinu odanost i uverava ga da će postati svetac.

Na Anandinu vest, gomile Mala pohrlile su Blaženom. Preobrativši nekog Subhadru, Buda saziva vernike i pita ih da li još sumnjaju u Zakon i Disciplinu. Svi do jednoga ostaju nemi. Onda im on upućuje ove poslednje reči: »Vama govorim, o, monasi, prosjaci: prolaznost je zakon stvari; istrajte u svojim naporima!« Potom, pri trećem i poslednjem noćnom bdenju, prolazi kroz četiri stadijuma meditacije i gasi se. Bilo je to u noći punog meseca kartika, novembra 478. pre Hrista (odnosno, prema drugom predanju, 487).

Kao da se želela postići neka ravnoteža u odnosu na Budinu toliko ljudsku smrt, oko njegovog pogreba isplelo se bezbroj legendi. U želji da mu prirede pogreb, dostojan pravog kralja, *ćakravartina,* Mali su tokom čitavih sedam dana muzikom i igrom odavali počast umrlome, umotanom u bezbroj plahti i potopljenom u korito sa uljem. Njegovo telo, pre nego što će biti kremirano na lomači od sandalovog drveta, nošeno je s kraja na kraj Kušinagare, a lomača se nije mogla potpaliti pre dolaska učenika Mahakašjape koji je putovao istim putem kojim i Učitelj, samo u razmaku od osam dana. Kako je trebalo da stupi na čelo zajednice, neophodno je bilo da prisustvuje bar kremiranju Blaženog. Prema legendi, u stvari, Budina stopala su izvirivala iz kovčega sve dotle dok im veliki učenik nije odao počast dodirnuvši ih svojim čelom. Posle tog čina, lomača se upalila sama od sebe. Pošto je Blaženi umro na njihovom Dodručju, Mali su pokupili i odneli sve njegove kosti. Međutim, i susedni narodi su zatražili svoj deo posmrtnih ostataka da bi na njima mogli podići *stupe* (stupas). U prvom trenutku Mali su im se suprotstavili, ali, zaplašeni njihovim savezom,

---

[126] *Maha-parinibbana-sutta,* III, 40; prev. Fuše, str. 303. Epizoda sudbonosne Anandine rasejanjosti, po svoj prilici, bila je izmišljena da bi se na neki način objasnila Budina smrt. Jer, kao što je izabrao okolnosti u kojima će se roditi, mogao je beskonačno produžiti i svoj život. To što ipak nije tako učinio, nije mogla biti njegova greška. Ali, ni legenda, ni budistička zajedninca nisu žigosale Anandu, što ide u prilog tumaćenju da je epizoda iz apologetskih razloga umetnuta u tekst.

[127] *Maha-parinibbana-sutta, V, 14.*

na kraju su pristali da kosti podele na osam delova. Nad tim relikvijama, nad urnom i pepelom lomače podignute su *stupe*.

151. Verska sredina: lutajuće askete

Početkom VI veka religija i filozofija Indije u slivu reke Ganga doživljavaju period izuzetno plodnog razvoja, koji se sasvim opravdano poredi sa istovremenim duhovnim procvatom u Grčkoj. Pored vernika i mistika, sledbenika brahmanske tradicije, postojale su bezbrojne grupe *šramana* (šramanas) (»pregalaca«, pali: *samana)*, lutajućih asketa [*parivradaka* (parivrajaka)], medu kojima su se mogli sresti jogini, vračevi, dijalektičari (»sofisti«), pa čak i materijalisti i nihilisti, preteče Carvaka i Lokajata. Neki tipovi lutajućih asketa poticali su još iz vedskih i postvedskih vremena. O većini njih, izuzev imena, ne znamo gotovo ništa. Na njihove doktrine nailazimo u budističkim i đainističkim tekstovima, ali samo u fragmentima, i budući da su ih budisti i đaine nadjačali, one su najčešće namerno deformisane i izvrgnute ruglu.

Vrlo je verovatno, međutim, da su svi ti *šramani* napuštali svet, istovremeno razočarani koliko ništavnošću ljudske egzistencije toliko i doktrinom koju je implicirao brahmanski ritualizam. Ono što su nastojali da shvate i nadvladaju bio je mehanizam transmigracija i ono misteriozno što taj mehanizam pokreće (karman). Da bi to postigli, koristili su mnogostruka i raznovrsna sredstva, počev od najstrože askeze, parajogičkih ekstaza ili empirijskih analiza materije do najnerazuml jivi je metafizike, orgija, odnosno do jednog preteranog nihilizma ili vulgarnog materijalizma. Sredstva, za koja su se opredeljivali, delimično su zavisila od vrednosti pridavane agensu, koji je prema karmanu trebalo da transmigrira: da li se radilo o nepostojanom psihičkom organizmu ili o neuništivom i besmrtnom »Sopstvu«? U suštini, bio je to isti problem koji su postavile i prve Upanišade (§ 80) i koji će zauvek ostati u središtu indijske misli.

Ponekad budistički i đainistički tekstovi navode samo doktrine ne pominjući imena njihovih autora. Tako, na primer, *Brahmađalasuta* (Brahmajalasutta) donosi poduži katalog doktrina: »Neke od njih predstavljaju spekulacije o prethodnim ciklusima trajanja dokazujući večnost sopstva [*ata* (ata), sanskrit: *atman*] i sveta sticanjem, uz pomoć psihičke discipline (kakvu predstavlja već joga sa *samadhijem),* čudnotvornih moći, kao sećanja na prethodne egzistencije. Neke dokazuju čas večnost, čas nevečnost, suprotstavljajući, na primer, večni Brahman njegovim nepostojanim kreacijama. Neke opet identifikuju sopstvo s telom i polazeći od te postavke smatraju ga nepostojanim. Jedne prihvataju beskonačnost sveta, druge njegovu konačnost [...]. Agnostici zaobilaze sva pitanja. Neke doktrine sude o sopstvu i svetu kao o produktima lišenim uzroka. Jedna grupa asketa bavi se razmatranjem budućih ciklusa predviđajući postajanje sopstva posle rastapanja tela. To sopstvo može biti svesno, pa čak i uobličeno, ili ni uobličeno ni bezoblično, znači strano domenu oblika, konačno ili beskonačno, osuđeno da pati. Ili pak, ono je nesvesno, ili ni svesno ni nesvesno, i negira se u potpunosti. itd.« (rezime: J. Filliozat, *L'Inde classique,* II, str. 512). Ovaj katalog nam je posebno dragocen zbog toga što će kasnije neke od tih inkriminisanih doktrina prihvatiti i razvijati razne budističke škole.

Osim doktrina nepoznatih autora, izvori su nam sačuvali i imena nekoliko sekta. O najvažnijim od njih, ađivikama, čiji je glavni vođa bio Maskarin Gosala kao i o nigranthama (»Oslobođenim spona«), odnosno Mahavirinim vernicima, đainama, biće govora u sledećim glavama. Što se tiče Gautaminih učitelja, Arada Kalame i Rudrake, i pored toga što ih je, kako u inteligenciji, tako i u moći koncentracije, prevazišao, treba podvući da je njihov uticaj na njegovu metodu meditacije bio veoma veliki. Osim već pomenutih, *Samanjnjaphalasuta (Samannaphalasutta) (Digha,* I, 47 i dalje) navodi još šest učitelja, Budinih savremenika. O svakom od njih se kaže da je bio »vođa zajednice«, »slavan osnivač sekte«, poštovan kao svetac, obožavan od mnoštva ljudi i da je već poodmaklih godina. Purana Kasapa (Рпгапа Kassapa) je izgleda negirao vrednost svakog delanja. Ađita Kešakambala (Ajita Kešakambala) je propovedao materijalizam, blizak materijalizmu Ćarvaka; Kakuda Katjajana (Katyayana), večnost sedam »tela« [kaja (кaya), odnosno »tela«, zemlje, vode, vatre, vetra, zadovoljstva, patnje i života], a Sanjđaja (Sanjaya) verovatno skepticizam, jer je izbegavao bilo kakvu diskusiju. Sledeća dva su Maskarin Gosala i Nigantha Nataputa (Nataputta), odnosno Mahavira; ovog poslednjeg budistički izvori jedva i da pominju iako je među Budinim savremenicima bio najznačajnija verska ličnost.,

U mnogim *sutama* opisani su Budini susreti sa *paribađakama* (paribbajaka), ali tekstovi više ističu odgovore Blaženog nego doktrine i običaje njegovih savremenika. On im, na primer, zamera što su suviše zaslepljeni sopstvenom askezom i s nipodaštavanjem gledaju na ostale, što veruju da su postigli cilj i zadovoljavaju se njime, što preteranu važnost pridaju svojim podvizima, itd.[128] Pri tom izjavljuje da ono čime se odlikuje pravi *samana* ili brahman nije uopšte njegov spoljašnji izgled, njegovo ispaštanje i fizičko mučenje, već unutarnja disciplina, milosrđe, vladanje sobom i oslobođenost duha od sujeverja i automatizama.[129]

152. Mahavira i »Izbavitelji sveta«

Iako je Mahavira bio Budin savremenik, pohodio iste krajeve i dolazio u dodir sa istim svetom, Buda ga nikad nije sreo. Nije nam poznato zbog čega je zaobišao ovog svog najmoćnijeg i najoriginalnijeg suparnika, jedinog koji je uspeo da organizuje versku zajednicu koja se održala do naših dana. Razvojni putevi i duhovne orijentacije dvojice učitelja imaju izvesnih sličnosti. Obojica su pripadala kasti vojničke aristokratije [*kšatrijama* (ksatriya)] i ispoljavala antibrahmanističku tendenciju, izraženu već i u prvim Upanišadama. Obojica su se pokazala kao prvorazredni »jeretici«, jer su poricali postojanje vrhovnog božanstva i karakter otkrovenja Vedama i izjašnjavala se protiv uzaludnog i okrutnog žrtvovanja. Ali, razlikovali su se po temperamentima i, konačno, po svojim doktrinama koje ostaju međusobno nepomirljive.

Za razliku od budizma, đainizam ne počinje Mahavirinim propovedima. Mahavira je samo bio poslednji iz izmišljenog niza tirthankara (Tirthamkara), doslovno »onih koji pripremaju prelaz na drugu stranu reke«, odnosno,

---

[128] *Udumbarika Sihanadasutta (Dlgha, III, 43 i dalje; Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, III, 39 i dalje).*

[129] *Kassapa-Slhanadasutta (Digha, I, 169 i dalje, Dialogues, I, 234 i dalje)*

»pregalaca koji krče put, najavljuju spasenje«.[130] Za prvog iz niza, Rišabhu (Rsabha) il Adišvaru (Adišvara), »prvobitnog učitelja«, legenda kaže da je živeo milijarde godina, i to najpre kao princ, a zatim, pre nego što će dostići nirvanu, na planini Kailasa, kao asketa. Legendarne biografije ostalih tirthankara, zaključno s dvadeset drugih slede približno isti model, a takav isti, transformisan u paradigmu, bio je i Mahavirin život: svi su oni bili princevskog porekla, odrekli su se sveta i osnovali versku zajednicu. Što se tiče dvadeset trećeg tirthankare, Paršve (Paršva), prihvaćeno je da mu treba priznati izvesnu istoričnost. Rođen kao sin nekog kralja iz Benaresa, napustio je svet u tridesetoj i, pošto je ovladao svim znanjima i osnovao osam zajednica, umro je na jednoj planini kao stogodišnjak, 250 godina pre Mahavire. U dainističkom kultu i mitologiji Paršva i danas zauzima izuzetno značajno mesto.

Mahavira je bio sin Sidharte, vođe jednog plemenitog klana, i Trišale, koja je pripadala vladarskoj porodici iz Magadhe. Ali legenda njegovo rođenje smešta u tradicionalni okvir rođenja svih »Izbavitelja sveta«, po kojem dvadeset četvrti i poslednji predodređeni tirthankara odlučuje da siđe na zemlju da bi obnovio doktrinu i popravio moral zajednica koje je osnovao Paršva. Inkarnira se u utrobi Devanande, supruge jednog brahmana, no voljom bogova njegov embrion se prenosi u utrobu princeze od Magadhe. Niz proročanskih snova najavljuje dvema majkama rođenje spasitelja — *ćakravartina*. I, kao pri rođenju Bude i Zaratustre, blesak svetlosti obasjava tu noć.

Dete dobije ime Vardhamana (»Prosper«) i, poput Bude, živi najpre princevskim životom, zatim se ženi devojkom plemenita roda i ona mu rađa sina. Ali, posle smrti roditelja, sa trideset godina, uz dozvolu starijeg brata, Vardhamana razdeljuje sva svoja dobra, napušta svet i oblači odeću lutajućeg askete, a trinaest meseci kasnije odbacuje i tu odeću; to je prva novina koja ga odvaja od tradicije, tradicije koju mu je predao Paršva. Nag, »odeven u vazduh«, trinaest meseci provodi u najstrožoj askezi i meditaciji i konačno, posle dugotrajnog samomučenja i dva i po dana usredsređivanja, jedne letnje noći, na obali reke pod drvetom *sala* postiže »sveznanje« i dobija ime *đina* (jina) (»pobednik«) po kojem će se kasnije njegovi vernici prozvati đainama. Njega će najčešće i dalje nazivati Mahavirom, »Velikim junakom«. Sledećih trideset godina nastaviće da živi kao lutajući asketa, propovedajući svoju doktrinu dolinom reke Ganga, po krajevima Magadhe, Ange i Videhe. Kao i ostali vernici, periode monsuna provodiće u okolini nekog grada. Umreće u Pavi (Pava), nedaleko od današnje Patne, u sedamdeset drugoj godini života. Datum njegovog »ulaska u nirvanu« i danas je sporan. Po nekima je to bilo 468. pre Hr., a po Jakobiju (Jacobi) i Šubrigu (Schubrig) 477. — u svakom slučaju u nirvanu je ušao nekoliko godina pre Bude.

153. Đainističke doktrine i prakse

O Mahaviri, kao ličnosti, ne znamo gotovo ništa. Mitologija, koja uzdiže njegovo rođenje, kao i neke epizode iz njegovog razvojnog puta, u stvari je, kao i Budina, tradicionalna indijska mitologija. Đainistički kanon utvrđen je između IV i III veka pre Hr., ali su neki njegovi delovi mnogo stariji i moguće je da čuvaju izvorne učiteljeve reči. Ono što izgleda da karakteriše Mahavirino

[130] Ali, i budisti su veoma rano objavili poduži niz Buda.

učenje jeste njegovo posebno interesovanje za strukturu prirode i strast prema klasifikacijama i brojevima. Moglo bi se reći da broj određuje njegov sistem (Subrig). U njemu se zapravo pominju tri vrste svesti, pet vrsta ispravnog saznanja, sedam principa ili kategorija, pet vrsta tela, šest tonova ili boja *[lešja* (lešya)], lcoje zaslužuju da ih duša smatra vrednim ili bezvrednim, osam vrsta »karmičke materije«, četrnaest stadijuma duhovnih vrednosti, itd. Osim toga, Mahavira se, kako od Paršve, tako i od Bude, razlikuje strogim asketizmom koji je njegovim vernicima između ostalog nametao da idu nagi i mnoge druge zabrane.

Mahavira negira postojanje Boga, ali ne i bogova: oni, po njemu, žive u izvesnom blagostanju, ali nisu besmrtni. Ni Kosmos ni život nemaju ni početka ni kraja. Kosmički ciklusi beskonačno se ponavljaju, a isto tako beskonačan je i broj duša. Svim postojećim stvarima upravlja karman, osim oslobođenima duhom. Karakteristična odlika đainizma, koja ističe njegovu arhaičnu strukturu, jeste panpsihizam: sve što na svetu postoji, ne samo životinje, već i biljke, kamenje, kapi vode, itd., ima dušu. A budući da je poštovanje života u đainizmu bila prva i najvažnija zapovest, to verovanje u panpsihizam povlačilo je za sobom mnogobrojne tegobe. S tog razloga monah je morao, dok hoda, da čisti ispred sebe, a zabranjeno mu je bilo i da izlazi pre zalaska sunca — da se ne bi izložio opasnosti da usmrti neku životinjicu.

Paradoksalno je da doktrina koja postulira panpsihizam i objavljuje apsolutno poštovanje života, krajnje potcenjuje Ijudski život i smatra najuzvišenijim primerom samoubistvo glađu. Poštovanje života, odnosno svega što postoii unutar tri carstva na svetu, ne uspeva da posveti ljudsku egzistenciju, pa čak ni da joj prida i najmanji religijski značaj. Izražavajući istovetni pesimizam i omalovažavanje života, koje su izrazile i Upanišade, đainizam priznaje sarao duhovno i transkosmičko blaženstvo (videti, međutim, dalje § 190): naime, da duša, oslobođena »karmičke materije«, »poput strele« uzleće u vrhunske sfere Univerzuma i da tamo, u nekoj vrsti Empireja, nalazeći sebi slične, s njima komunicira obrazujući čisto duhovnu, štaviše božansku zajednicu. Taj pesimizam i akosmički »spiritualizam« podsećaju na izvesne gnostičke škole (§ 228), a, uz veća odstupanja, i na pretklasičnu sankhju i jogu (139 i d.).

Karman igra odlučujuću ulogu, jer on stvara karmičku materiju, neku vrstu psihotelesnog organizma koji se vezuje za duh i nagoni ga da transmigrira. Oslobođenje *(mokša)* postiže se prekidanjem svakog kontakta s materijom, odnosno odstranjivanjem već apsorbovanog karmana, kao i obustavljanjem svakog njegovog novog priliva. Kao što bi se moglo i nredvideti, ono se, u stvari, postiže nizom meditacija i koncentracija jogističkog tipa[131] koje čine oslonac askeze i predavanja. Razume se da su oslobođenje mogli očekivati samo monasi i monahinje. Ali je monaški život bio dostupan svakom detetu, već od osme godine, pod uslovom da je bilo dobrog zdravlja. Posle nekoliko godina učenja, iskušenika je posvećivao učitelj i tom prilikom novi vernik je morao da položi sledećih pet zaveta: da će čitav život provesti u odricanju, da će govoriti istinu, da neće ništa posedovati ni sticati i da će ostati čedan. Tada i'e dobijao čanak za milostinju, metlicu da čisti ispred sebe i komadić muslina kojim će pokrivati usta dok bude govorio (verovatno zato da

[131] Izvesne tehnike savršeno odgovaraju tradicionalnoj klasičnoj jogi koju je kasnije fiksirao Patanjđali (§ 143). Na primer, koncentracija *(dhjana)* sastoji se od usredsređivanja psihomentalne aktivnosti »na jednu jedinu tačku«.

ne bi progutao nekog insekta). Tokom čitave godine, izuzimajući četiri monsunska meseca, monasi i monahinje su živeli lutalačkim životom, podražavajući u svemu Mahavirin život.

U vreme Mahavirine smrti, predanje kaže, broj monaha je, pored brojne zajednice laika, iznosio 14.000 a monahinja 36.000. Osim ovako velikog broja monaha, koji je verovatno ipak nešto uvećan, još više iznenađuje podatak da su ubedljivu većinu, kako među adeptima, tako i među laicima, činile žene; taj podatak je utoliko neobičniji što, prema nekim učiteljima, monahinje nisu mogle dostići oslobođenje zbog toga što im se nije dozvoljavalo da, kao monasi, idu nage. Međutim, veliki broj žena, što među monahinjama, što među laicima, potvrđuje i najstarija tradicija. Smatra se da se Mahavira pre svega obraćao sredini iz koje je i sam potekao, plemenitoj i vojnoj aristokratiji. Stoga se može pretpostaviti da su i žene iz tih krugova u Mahavirinoj doktrini nalazile učenje koje je poniralo u najdrevniju indijsku duhovnost, naime da su otkrivale religijski put koji im je uskraćivala brahmanska ortodoksija.

154. Ađivike i svemoć »sudbine«

Buda je Maskarina (Makhalija) Gosalu smatrao svojim najopasnijim suparnikom. Gosala je najpre, kao Mahavirin učenik i sledbenik, nekolilco godina upražnjavao askezu, a potom, ovladavši čudotvornim moćima, postao voda ađivika. Sudeći po nekim biografskim aluzijama, sačuvanim u budističkim i đainističkim tekstovima, bio je moćan čudotvorac. Svojim magijskim plamenom ubio je jednog od svojih učenika. Međutim, umro je (verovatno negde između 485—84. pre Hr.) posle jednog nadmetanja s Mahavirom i od njegove kletve.

Etimologija termina *ađivike*, još nam je nejasna. Napadane i od budista i od đainista, doktrine i prakse ađivika teško se mogu rekonstruisati. Osim nekoliko citata, sačuvanih u knjigama protivnika, od njihovog kanona ništa nam nije sačuvano. Zna se ipak pouzdano da je reč o dosta starom pokretu koji je nekoliko generacija prethodio i budizmu i đainizmu.

Ono po čemu se Gosala razlikovao od svojih protivnika bio je strogi fatalizam. »Čovekov napor je uzaludan«, osnovna je njegova poruka. Čitav njegov sistem sadržan je u jednoj jedinoj reči: *nijati* (niyati), »fatalnost«, »sudbina«. Prema jednom budističkom tekstu Gosala je smatrao da »nema ni uzroka ni motiva iskvarenosti bića, bića su iskvarena bez uzroka i bez motiva. Ne postoji ni uzrok zbog kojeg su bića pročišćena, ona su pročišćena bez uzroka i bez motiva. Ne postoji ni čin po sebi, niti čin po drugima, ne postoji ni Ijudski čin, ni prinuda [...]» [n]i energija [...], ni ljudska snaga [...] niti ljudska hrabrost. Sva bića, sve individue, sva stvorenja, sve što živi postoji bez ičije volje, bez prinude, bez energije, sve evoluira snagom sudbine, slučajnostima, samim stanjem stvari...« (*Samanjnjaphalasuta,* 54; prev. L. Renu). Drugim rečima, Gosala je odbacivao panindijsku doktrinu *karmana.* Po njemu svako biće treba da prođe svoj ciklus od 8.400.000 eona *(mahakalpa)* i nakon tog ciklusa oslobođenje nastupa spontano, bez napora. Buda je takav fatalistički determinizam smatrao zločinom i zato Makhali Gosalu napadao više od bilo kog drugog među svojim savremenicima: doktrinu fatalnosti smatrao je najopasnijom.

Makhali Gosala zauzima posebno mesto na horizontu indijske misli: deterministička koncepcija koju je zastupao, podstakla ga je da proučava prirodne pojave i zakonitosti života.[13] Prema jednom običaju, starijem i od Mahavire i od Gosale, ađivike su išle potpuno nage. Kao i sve lutajuće askete, hranu su prosile i podvrgavale se veoma strogim propisima u pogledu ishrane. Mnoge su sebi gladovanjem oduzele život. Sam čin inicijacije bio je arhaičnog karaktera: iskušenik je morao ili da ispeče ruke stisnuvši neki vreli predmet, ili je pak bio do vrata ukopavan u zemlju, pri čemu mu je kosa, vlas po vlas, bila čupana iz glave. Od duhovnih tehnika ađivika, međutim, ništa nam nije sačuvano. Sigurno je da su imali svoje asketske tradicije i svoje recepte meditacije; to sudimo po izvesnim aluzijama na neku vrstu *nirvane* koja se može porediti s najvišim Nebom drugih mističnih škola.[14]

[13] Predložio je klasifikaciju bića prema broju njihovih čula_ i dao je osnovne konture jednoj doktrini transformacija u Prirodi *(parinamavadah* oslanjajući se na precizne informacije koje je dobio proučavajući periodičnost biljnog života.

[11] Oko X veka n. e. ađivike, kao i čitava Indija, usvajaju *bhakti* i stapaju se s višnuitskom sektora Panjćaratra; up. A. L. Bachain, *History and Doctrines of Ajtvikas,* str. 280 i dalje.

BUDINA PORUKA: OD UŽASA VEČNOG POVRATKA DO BLAŽENSTVA NEIZRECIVOG

155. Čovek pogođen otrovnom strelom ...

Buda nikada nije želeo da svom učenju daje odlike sistema. Ne samo da je odbijao da raspravlja o filozofskim problemima, već se nije izjašnjavao ni o mnogim bitnim pitanjima svoje doktrine, na primer, o životu sveca po ulasku u nirvanu. To njegovo ćutanje dosta rano je omogućilo različite interpretacije, a potom izazvalo i pojavu raznih škola i sekti. Usmeno prenošenje učenja Blaženog i sastavljanje Kanona postavili su brojne probleme i uzaludno je nadati se da će oni ikada biti rešeni na zadovoljavajući način. I upravo zato što se rekonstruisanje Budine »autentične poruke« u celini čini nemogućim, preterano je o najstarijim tekstovima suditi kao o njegovoj iz osnova modifikovanoj doktrini spasenja.

Budistička zajednica *(sangha)* je od samog svog nastanka bila organizovana na izvesnim monaškim propisima *(vinaja)* koji su joj osiguravali

jedinstvo. U pogledu doktrine, monasi su delili neke osnovne ideje, u vezi s transmigracijom, nagradom za učinjena dela, u vezi s tehnikom meditacije koje vode nirvani i sa »oponašanjem Bude« (što se nazivalo budologijom). Još za života Blaženog, pored monaha, postojao je i veliki broj laika, simpatizera, koji su prihvatali Budino učenje, ali se, pri tom, nisu odricali svetovnog života. Svojim verovanjem u Budu i nesebičnim ponašanjem prema zajednici sticali su »zasluge« kojima su sebi, u jednom od krajeva, obezbeđivali srećniju egzistenciju sa boljom reinkarnacijom. Takav tip pobožnosti karakierisao je »popularni budizam«, čiji je značaj u istoriji azijskih religija neobično veliki zbog mitologija, rituala i književnih i umetničkih dela koja je inspirisao.

U suštini, moglo bi se reći da se Buda suprotstavljao kako kosmološkim i filozofskirri spekulacijama brahmana i *šramana,* tako i raznim metodama i tehnikama pretklasične sankhje i joge. Što se tiče kosmologije i antropogonije, očigledno je da svet, po njemu, nije stvorio nikakav bog, nikakav demijurg, niti pak zao duh (kao što smatraju gnostici i manihejci; up. § § 229 i dalje), već da on neprekidno postoji, odnosno da so *neprestano stvara dobrim i rđavim delima Ijudi.* Kada se neznanje i gresi nagomilaju, ne samo da se Ijudski vek skraćuje, već i čitav Univerzum propada. (To je panindijska ideja, a njeno poreklo treba tražiti u drevnim koncepcijama o postepenoj dekadenciji sveta koja dovodi do njegove periodične rekreacije.)

Što se tiče sankhje i joge, Buda od učitelja prve preuzima i razvija njihovu analizu, a od jogina kontemplativne tehnike, ali odbacuje teorijske postavke i jednih i drugih, pre svega, ideju o Sopstvu *(puruši).* Njegovo odbijanje da se prepusti spekulacijama bilo kog reda — kategorično je. To izvrsno ilustruje čuveni dijalog s Malunkjaputom (Malunkyaputta). Malunkjaputa je zamerao Blaženom što ne daje odgovore na neka pitanja, kao na primer: da li je Univerzum večan ili nije? konačan ili beskonačan? da li je duša isto što i telo ili je nešto drugo? da li Tathagata postoji posle smrti ili pak ne postoji? itd. Malunkjaputa moli učitelja da mu tačno odgovori šta misli o svemu tome, a ako ne zna, da to i prizna. Buda mu na to odgovara pričom o čoveku pogođenom otrovnom strelom. Prijatelji i rođaci mu dovode lekara, ali čovek uzvikuje: »Ne dam da mi strelu izvade pre nego što saznam ko me je ustrelio, da li je to neki kšatrija ili brahman [...], iz kakve je porodice, je li visok, mali ili srednjeg rasta, iz kog je sela ili grada; ne dam da mi je izvade sve dok ne budem znao iz kakvog je luka odapeta [...], od kakve je niti luk bio [...], kakvo je pero bilo na streli [..], od čega joj je bio šiljak.« I čovek umire ne saznavši ništa od onog što je želeo da sazna, a tako će umreti i svaki onaj koji odbija da pođe svetim putem pre nego što reši ovaj ili onaj filozofski problem. Zašto je Buda odbijao da raspravlja o ovim stvarima? »Zato što to nije korisno, što nije vezano za svetački i duhovni život i zato što ne doprinosi stvaranju građenja prema svetu, niti odricanju od njega, što ne doprinosi obustavljanju želja, smirivanju, dubokom poniranju, prosvetljenosti, nirvani!« Na kraju Buda podseća Malunkjaputu da je on učio Ijude samo jednoj stvari, a to su četiri plemenite istine *[Mađdhimanikaja* (Majjhimanikaya) I, 426],

156. Četiri »Plemenite istine« i »Srednji put«

Te četiri »Plemenite istine« čine srž njegovog učenja. Izrekao ih je neposredno posle »Buđenja«, u svom prvom govoru u Benaresu pred

petoricom svojih učenika (§ 149). Prva istina govori o patnji ili bolu (pali: *dukha).* Za Budu, kao i za većinu indijskih postupanišadskih mislilaca i vernika, *sve je patnja.* Zapravo, »rođenje je bol, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja. Prihvatiti ono što se ne voli, znači patiti. Biti razdvojen od onoga što se voli [...], nemati ono što se želi, znači patiti.

Ukratko, kontakt s bilo kojom od pet *skandha,* podrazumeva patnju« *(Mađđhima, I,* 141). Napomenimo da termin *dukha* (dukkha), najčešće prevođen sa »bol« ili »patnja«, ima, u stvari, mnogo šire značenje. Različiti oblici sreće, pa čak i izvesna stanja duha, ostvarena meditacijom, opisana su kao *dukha.* Pošto je najpre odao hvalu duhovnom blaženstvu takvih jogističkih stanja, Buda i za njih kaže da su »nepostojana, podložna promeni, odnosno dukha« *(Mađđhima,* I, 90). Dukha su upravo zbog svoje nepostojanosti.[132] Kao što ćemo kasnije videti, Buda svodi »ja« na kombinaciju od pet agregata *(skandha)* fizičkih i psihičkih sila i navodi da su tih pet agregata, u krajnjoi liniji, *dukha.*[133]

Druga plemenita istina otkriva poreklo patnje *(dukha).* Otkriva ga u želji, apetitu ili »žeđi« *(tanha)* koja determiniše reinkarnacije. Ta »žeđ«, ili želja neprestano traži nova zadovoljenja: postoji želja za čulnim uživanjima, želja za obnavljanjem i želja za ugasnućem (ili samoponištenjem). Zapazimo da ss i želja za samoponištenjem osuđuje zajedno sa ostalim oblicima ispoljavanja »žeđi«. Zapravo, budući i sama jedan »apetit«, ni ta želja, koja može voditi samoubistvu, ne predstavlja rešenje, jer ne zaustavlja večni krug transmigracija.

Treća plemenita istina obznanjuje da se oslobođenje od boli *(dukha)* sastoji u otklanjanju apetita *(tanha).* Ono je ravno nirvani. U stvari, jedno od imena za nirvanu je i »gašenje žeđi«, *tanhakhaja* (tanhakkhaya). I najzad, četvrta istina otkriva puteve koji vode otklanjanju patnje.

Formulišući četiri istine, Buda primenjuje jednu metodu indijske medicine koja najpre utvrđuje bolest, zatim otkriva njene uzroke, potom odlučuje da ih otkloni i na kraju nudi pogodna sredstva kojima se ona može otkloniti. Budinu terapiju, u stvari, sačinjava, četvrta istina; ona prepisuje recepte kojima se leči bolest egzistencije i ta metoda je poznata pod imenom. »Srednji put«. Ona, zapravo, izbegava dve krajnosti: traganje za srećom putem čulnih zadovoljstava i, ono što je suprotno tome, traganje za duhovnim blaženstvom kroz preterano strogi asketizam. »Srednji put« se drukčije naziva i »putem od osam članova«, jer se sastoji od: 1) pravilnog (ili ispravnog) stava ili pogleda, 2) pravilnog mišljenja, 3) pravilnog govorenja, 4) pravilnog delanja, 5) pravilnog življenja, 6) ispravnog nastojanja, 7) pravilno usmerene pažnje, 8) pravilne koncentracije.

Buda se neumorno vraća na osam pravila »Puta«, objašnjavajući ih na različite načine, budući da se obraćao različitim sredinama. Ponekad ih i razvrstava prema onima kojima su upućena. Tako, na primer, jedan tekst *Mađđhimamkaje* (I, 301) definiše budističko učenje kao: 1) etičko ponašanje *(sila),* 2) mentalnu disciplinu *(samadhi),* 3) mudrost [panjnja (panna), sanskrit: *prađnja].* Etičko ponašanje, zasnovano na ljubavi i saosećanju prema svim bićima, u ovom slučaju podrazumeva upražnjavanje triju pravila (br. 3—5) »Osmočlanog puta«, naime pravilnog govorenja, pravilnog delanja i pravilnog življenja. Moglo bi se nabrojati mnogo tekstova koji objašnjavaju šta se pod

---

[132] Budistička sholastika je razlikovala *dukha* u smislu obične patnje, u smislu patnje uzrokovane promcnom, i u smislu uslovljenog stanja *(Visuddhimagga,* str. 499; up. Rahula, *L'Enseignement du Bouddha,* str. 40). Ali, kako je sve u krajnjoj liniji »uslovljeno«, sve je i *dukha.*

[133] Up. s tekstovima koje navodi Rahula, str. 41.

ovim formulama[134] podrazumeva. Mentalna disciplina *(samadhi)* se, na primer, sastoji od upražnjavanja triju poslednjih pravila »Osmočlanog puta« (br. 6—8): ispravnog nastojanja, pravilrio usmerene pažnje i pravilne koncentracije. Reč je o asketskim vežbama jogističkog tipa, na kojima ćemo se kasnije više zadržati, jer predstavljaju suštinu budističke poruke. Što se mudrosti (prađnja) tiče, ona je rezultat prva dva pravila: pravilnog stava ili pogleda i ispravnog mišljenja.

157. Nepostojanost stvari i doktrina anate

Meditirajući o prvim dvema plemenitim istinama — bolu i poreklu bola — monah otkriva nepostojanost, dakle, bezličnost (pali: *anata)* stvari i u isti mah bezličnost sopstvenog bića. On ne saznaje, poput vedantinca, orfičara ili gnostika, da je zalutao među stvari, već da u potpunosti deli njihov način postojanja; jer kosmički totalitet i psihomentalna aktivnost sačinjavaju jedan jedini i isti Univerzum. Bespoštednom analizom Buda je pokazao da se *sve* što postoji na svetu može svrstati u pet kategorija, »skupina« ili »agregata« *(skandha):* 1) skup »privida« ili svega onog što se opaža (koji sadrži *sveukupnost materijalnih stvari, čula i njihove objekte),* 2) osete (koji se stvaraju u kontaktu s čulima), 3) percepcije i pojmove koji proističu iz oseta (tj. kognitivne fenomene), 4) psihičke tvorevine *(sanskara),* koje sadrže psihičku, svesnu i nesvesnu, aktivnost, 5) misli *(viđnjana),* odnosno saznanja, proizvedena sposobnostima čula, a pre svega duha *(manas)* čije je sedište u srcu i koji organizuje čulna iskustva. Jedino je nirvana neuslovljena, »nesastavljena«, pa se, prema tome, ne može svrstati u »agregate«.

Ti »agregati« ili »skupine« ukratko predstavljaju materijalni svet i ljudsku uslovljenost. Jedan drugi čuveni obrazac, na još dinamičniji način od prethodnog, sažima i ilustruje niz međusobno povezanih uzroka i posledica koji upravljaju ciklusom života i ponovnog rađanja. Taj obrazac, poznat pod imenom međusobno uslovljenog nastajanja *[pratitjasamutpada* (pratityasamutpada), pali: *patiććasamuppada* (paticcasamuppada)], sadrži dvanaest faktora (»članova«) od kojih je prvi neznanje. Neznanje proizvodi želje; one proizvode »psihičke« tvorevine *(sanskara),* a ove pak uslovljavaju psihičke i mentalne fenomene i tako redom — ponovo do želje, tačnije do seksualne želje, koja stvara novi život, osuđen takođe da se završi starošću i smrću. U stvari, *neznanje, zelja* i *egzistencija* su međusobno zavisni i dovoljni da objasne neprekidan lanac rađanja, umiranja i transmigracija.

Ova metoda analize i klasifikacije nije Budino otkriće. Već su spekulacije *Brahmana* i Upanišada, a potom i analize pretklasične joge i sankhje, razdvojile i razvrstale kosmički totalitet i psihomentalnu aktivnost u izvestan broj elemenata ili kategorija, Osim toga, već od postvedskih vremena želja i neznanje su bili proglašeni glavnim uzrocima patnje i transmigracije. Ali Upanišade, kao i sankhja i joga, priznaju i postojanje jednog autonomnog duhovnog principa, *atmana* ili *puruše.* A Buda, reklo bi se, negira ili bar prećutkuje postojanje takvog principa.

Jer, veliki broj tekstova za koje se smatra da gdražavaju izvorno Učiteljevo učenje poriče realnost ljudskog bića *(pudgala),* vitalnog principa *(điva),* ili *atmana.* U jednom od svojih govora Učitelj izjavljuje da je »potpuno

---

isključuje zanimanja koja su škodljiva za druge, itd.

bezumna« svaka doktrina koja tvrdi: »ovaj Univerzum je ovaj *atman;* posle smrti biću to što je stalno, što opstaje, što traje, što se ne menja i kao takav postojaću večito«.[4] Jasna nam je asketska intencija i funkcija ove negacije: *meditirajući o irealnosti ličnosti, uništava se egoizam u samim svojim korenima.*

S druge strane, negiranje »Sopstva«, subjekta transmigracija, ali sposobnog da se oslobodi i dostigne nirvanu, stvaralo je probleme. Zbog toga je Buda u više mahova odbio da odgovori na pitanja u vezi s postojanjem ili nepostojanjem *atmana.* Tako je jednom prilikom i lutajućeg vernika Vaććhagotu ostavio bez odgovora kada mu je postavio takvo pitanje. Međutim, kasnije je Anandi objasnio zašto je tako učinio: da je odgovorio da »Sopstvo« postoji, slagao bi: osim toga, Vaććhagota bi ga svrstao među pobornike »eternalističke teorije« (odnosno načinio bi od njega filozofa, poput tolikih drugih). A da je odgovorio da »Sopstva« nema, proglasio bi ga pristalicom »anihilističke teorije«, i što je još gore, Buda bi još više povećao njegovu zbunjenost: »jer bi pomislio: ranije sam imao *atman,* a sada ga više nemam« *(Samjuta-nikaja,* III, 400). Komentarišući ovu čuvenu epizodu, Vasubandhu (V vek n. e.) zaključuje: »verovati u postojanje .Sopstva' znači pasti u jeres neprekidnog trajanja; negirati ga, znači pasti u jeres potpunog predavanja smrti.«[5]

Negiranjem realnosti »Sopstva« [*nairatmja* (nairatmya)], dolazi se do sledećeg paradoksa: doktrina koja veliča značaj *čina* i njegovih »plodova«, *nagrade za učinjena delu,* negira *agens,* »onoga koji plodove jede«. Drugim rečima, kao što kaže jedan od kasnijih čuvenih učitelja, Budhaghoša (Buddhaghosa): »Postoji samo patnja, ali nema nikoga da pati. Dela su tu, ali nema onoga koji ih čini« *(Visudhimaga,* str. 513). I u drugim tekstovima nailazimo na isto, samo rečeno s više nijansi: »Onaj koji jede plodove čina u jednoj egzistenciji, nije onaj koji ga je počinio u nekoj od ranijih egzistencija, *ali nije ni neko drugi.«*[135]

Takva kolebanja i dvosmislenost odražavaju zbunjenost koju je Buda stvorio odbijajući da otvoreno odgovori na neka sporna pitanja. A razlog, zbog kojeg je negirao postojanje nesvodljivog i neuništivog Sopstva, ležao je u tome što je znao da verovanje u *atman* za sobom povlači beskrajne metafizičke rasprave, podstiče intelektualnu oholost i konačno sprečava postizanje Buđenja. On je, neprestano podsećajući na to, propovedao otklanjanje patnje i sredstava kojima se to otklanjanje postiže. Rešenja bezbrojnih polemika oko »Sopstva« i »prirode nirvane« nalazila su se *u iskustvu Buđenja: polemike te vrste nisu se mogle rešavati misaonim i verbalnim putem.*

Pa ipak bi se reklo da je Buda prihvatao izvesno jedinstvo i kontinuitet »ličnosti« *(pudgala).* U jednoj propovedi o teretu i nosaču tereta on tvrdi: »Teret, to je pet *skandha,* materija, oseti, ideje, želje, spoznaja — nosač tereta je *pudgala,* recimo taj poštovani vernik, iz te i te porodice, tog i tog imena, itd.« 0*Samjuta,* III, 22). Ali, on nije želeo da učestvuje u polemici izmedu »pobornika ličnosti« *(pudgalavadin)* i »pobornika agregata« *(skandhavadin):* ostao je »na sredini«.[136] Međutim, verovanje u kontinuitet ličnosti zadržalo se,

---

[135] Navedeno prema L. de la Vallee-Poussin, *Nirvana,* str. 108.

[136] Uostalom, svojom paradoksalnom definicijom ličnosti: »*Pudgalu* je pogrešno izjednačavati sa *skandha,* a pogrešno je i razlikovati je od njih«; i sami *pudgalavadini* su se približili svojim protivnicima. A što se tiče »pobornika agregata«, oni su pak na kraju »personalnost« transformisali u jedan »tok« [*santana* (sa^tana)] uzroka i posledica, čije

i to ne samo u narodu. Mnogobrojne *đatake* pričaju o prethodnim Budinim životima, o njegovoj porodici i njegovim sledbenicima, i identitet njihovih ličnosti je uvek prepoznatljiv. Osim toga, kako shvatiti reči koje izgovara tek rođeni Sidharta: »Ovo je moje poslednje rođenje« (§ 147), ako se negira kontinuitet »stvarne ličnosti« (čak i ako postoji kolebanje da se ona nazove «Sopstvo« ili *pudgala)?*

158. Put koji vodi ka nirvani

Poslednje dve istine treba da budu meditirane zajedno. Najpre se utvrđuje da se ukidanje bola postiže potpunim obustavljanjem žeđi *(tanha),* naime »udaljavanjem, odricanjem, odbacivanjem i oslobađanjem od nje, ne vezivanjem za nju« *(Mađđhima,* I, 141). A zatim se utvrđuje da su putevi koji vode obustavljanju bola izrečeni u »Osmočlanom putu«. Ove dve poslednje istine izričito tvrde da: 1) nirvana *postoji,* ali da 2) se može *postići* samo specijalnim tehnikama koncentracije i meditacije, a implicitno, to znači da, za onoga koji još nije stigao do praga tog neiskazivog stanja, bilo kakva rasprava u vezi s prirodom nirvane i načinom života »nirvanizovanog« nema nikakvog smisla.

Buda ne daje nikakvu »definiciju« nirvane, ali se neprestano vraća na neke od njenih »atributa«. On tvrdi da su *arhati* (oslobođeni sveci) »dostigli sreću koju više ništa ne može pomutiti« *(Udana,* VIII, 10), da je nirvana »blaženstvo« *(Angutara,* IV, 414), da je on, Blaženi, »dostigao besmrtnost« i da je i drugi monasi mogu dostići: »Možete je se domaći u ovom životu i živeti u njoj« *(Mađđhima,* I, 172). *Arhat,* »već u ovom životu isključen iz njega, nirvanizovan *(nibuta),* osećajući sreću u sebi samom, provodi vreme s Brahmanom«.[137]

Za nirvanu Buda, dakle, kaže da je »vidljiva još u ovom životu«, »ostvarljiva«, prisutna, odnosno da je »od ovoga sveta«. Ali podvlači da je među joginima jedino on može »videti« i posedovati. (Pod on treba podrazumevati ne samo njega, već i sve druge koji slede njegov put, njegovu »metodu«.) Kontakt sa neuslovljenim, sa nesastavljenim, odnosno sa nirvanom omogućuje »vizija«, u kanonu nazvana »okom svetaca« *[arija ćakhu* (ariya cakkhu)].[138] A ta »transcendentalna« »vizija« postiže se izvesnim kontemplativnim tehnikama, primenjivanim još od vedskih vremena, na čije paralele nailazimo i u starom Iranu.

Sve u svemu, ma kakva bila »priroda« nirvane, sigurno je da joj se može pristupiti jedino metodom koju je Buda učio. Jogistička struktura te metode je očigledna: ona, u stvari, sadrži niz meditacija i koncentracija, poznatih već od

---

jedinstvo, mada nepostojano, nije i diskontinuirano, što čini da liči na »dušu«. Kasnije škole će dalje razvijati ove interpretacije, ali će, u istoriji budističke misli, budućnost pripasti pobornicima duša-tok. Međutim, tačno je da jedine škole čije Rukopise posedujemo i o kojima nešto više znamo, propovedaju *nairatmju* (nairatmya); up. Vallee-Poussin, *Nirvana,* stir. 66 j sl.

[137] *Anguttara,* II, 206; *Majjhima,* I, 341; itd. Tekstovi, navedeni prema Vale-Pusenu, str. 72—73, koji podseća na *Bhagavad-Gltu* V, 24: »Onaj koji nalazi sreću, radost i svetlost samo unutar sebe, odnosno jogin identifikovan s Brahmanom, dostiže nirvanu koja je Brahman«. A drugi jedan budistički tekst ovako opisuje oslobođenog sveca: »O takvom monahu kažem da neće ići ni na istok, ni na jug, ni na zapad [...], u ovom životu on je već odvojen od njega, nirvanizovan, ohlađen, identifikovan s Brahmanom *(brahmibhuta)«;* navedeno prema Vale-Pusenu, str. 73, nap. 1.

[138] Treba ipak praviti razliku između »vidljive« nirvane, odnosno nirvane dostupne u ovom životu i *parinibane,* ostvarljive nakon amrti.

pre dosta vekova, ali razrađenih i interpretiranih onako kako ih je shvatao religijski genije Blaženog. Monah se najpre vežba da neprestano razmišlja o svom fiziološkom životu, da bi postao svestan svih činova koje je do tada vršio automatski i nesvesno. Na primer, »udahnuvši duboko, postaje potpuno svestan svog dubokog udisaja; izdahnuvši kratko, postaje potpuno svestan,... itd. Tako se vežba da postane svestan svih svojih izdisaja [...] svih svojih udisaja, i da uspori udisaej [...] i izdisaje« *(Digha,* II, 291 i dalje). Isto tako, monah nastoji da »postane savršeno svestan« onoga što radi kad hoda, kad diže ruku, jede, govori ili pak ćuti. Ta neprekidno prisutna lucidnost potvrđuje mu krhkost pojavnog sveta i irealnost »duše«:[139] ona, pre svega, doprinosi preobražavanju profanog iskustva.

Monah tada može, sa izvesnim poverenjem, da pristupi tehnikama u pravom smislu reči. Te tehnike budistička tradicija svrstava u 3 kategorije: »meditacije« [*đhana,* (jhana), sanskrit: *dhyana),* »usredsređivanja« *(samapati)* i »koncentracije« *(samadhi).* Pošto ih ukratko budemo opisali, pokušaćemo da objasnimo šta monah njima postiže. U prvoj meditaciji *(dhani),* oslobodivši se želja, monah oseća »radost i sreću« koje su praćene intelektualnom aktivnošću (rasuđivanjem i razmišljanjem). U drugoj *dhani* nestaje intelektualne aktivnosti; monah spoznaje unutrašnju smirenost, objedinjuje svoje misli i oseća »radost i sreću« zbog te koncentracije. U trećoj *đhani* odvaja se od radosti, postaje ravnodušan, ali savršeno svestan i u telu oseća blaženstvo. I najzad, u četvrtom stadijumu, odagnavši svako osećanje i radosti i bola, on postiže stanje apsolutne pročišćenosti, ravnodušnosti i pribranosti svesti.[140]

Proces »pročišćenja« misli nastavljaju četiri *samapatija* (»usredsređivanja« ili »osvajanja«). Ispražnjena od svih sadržaja, misao se najpre koncentriše na beskonačnost prostora, zatim na beskonačnost svesti, pa na »ništavnost«, da bi na kraju, u četvrtom stadijumu, dostigla stanje koje »nije ni svesnost ni nesvesnost«. Ali, u procesu duhovnog pročišćenja, *bhikhu* treba da ode još dalje, tako što će ostvariti prestanak svakog percipiranja i svakog poimanja *(nirodhasamapati).* U fiziološkom smislu, on kao da je u kataleptičkom stanju; kaže da »svojim telom dodiruje nirvanu«. Zapravo, prema rečima jednog od poznijih autora, *»bhikhu,* koji je uspeo tog stanja da se domogne, učinio je sve što se dalo učiniti« ,[141] Što se tiče »koncentracija« *(sdfnadhija),* to su jogističke vežbe ograničenijeg trajanja od *đhani* i *samapatija* i one, pre svega, imaju svrhu psihomentalnih vežbi. Misao se usredsređuje na neki predmet ili neki pojam da bi se postiglo objedinjavanje svesti i obustavljanje racionalne aktivnosti. Poznate su različite vrste *samadhija* od kojih svaka ima tačno određeni cilj.

Upražnjavanjem i savladavanjem pomenutih jogističkih vežbi i nekih drugih, na kojima se ne možemo zadržavati,[142] *bhikhu* napreduje na svom putu

---

[19] Komentar *Sumangala Vilasina* o meditaciji u vezi s pokretima tela izvlači sledeći zaključak: »Kažu da je to što hoda i što se odmara živi entitet; međutim, pitanje je da li živi entitet koji hoda i koji se odmara stvarno postoji. On ne postoji«. *Bhikhu* otkriva da su »izdisaji i udisaji zasnovani na materiji, a materija je materijalno telo, to su četiri elementa, itd.«. Up. Eliade, *Le Yoga,* str. 173.

[140] *Dlgha,* I, 182 i dalje, tekst navedeen u *Le Yoga,* str. 174—75. Up. i *Majjhima,* I, 276, itd. Bez obzira u kojoj meri kasnije napredovao, *bhikhu* već i samim savladavanjem četiri *đhane* obezbeđuje sebi ponovno rođenje među »bogovima«, neprekidno predanim takvim meditacijama.

[141] Šantideva (VII vek pre Hr.), navedeno u *Le Yoga,* str. 177.

[142] Setimo se osam »prevazilaženja« *(vimokša)* i osam »etapa ovladavanja« *(abhibhajatana).*

ka oslobođenju i može dostići četiri stadijuma: 1) »ulazak u tok« je etapa koju dostiže monah, oslobođen zabluda i sumnji, koji će se na Zemlji roditi samo sedam puta; 2) »jedan jedini povratak« je stadijum onoga koji je odagnao strasti, mržnju i glupost i koji će imati samo još jedno ponovno rođenje; 3) »bez povratka«, stadijum monaha koji se konačno i potpuno oslobodio zabluda, sumnji i želja; takav će se ponovo roditi u »božanskom« telu i posle toga dostići oslobođenje; 4) »stadijum« »zaslužnog« *(arhat),* monaha očišćenog od svih nečistoća i strasti, obdarenog natprirodnim znanjima i čudotvornim moćima *(sidhijama),* spremnog da posle smrti uđe u nirvanu.

159. Tehnike meditacije i njihovo prosvetljenje »mndrošću«

Naivno bi bilo verovati da možemo do kraja »shvatiti« jogističke tehnike samo na osnovu proučavanja originalnih tekstova i njihovih komentara, pa ma koliki broj takvih tekstova proučili. Njihovu strukturu i funkciju kadra je otkriti jedino praksa i to pod vođstvom učitelja, gurua. Tako je bilo u vreme Upanišada i tako je i danas.

Međutim, zapamtimo ipak nekoliko bitnih tačaka: 1) pre svega, tim jogističkim vežbama upravlja »mudrost« *(prađnja),* tj. savršeno razumevanje psihičkih i parapsihičkih stanja koja *bhikhu* iskušava. Istovetni napor koji je ulagao u to da »postane svestan« svojih najintimnijih fizioloških aktivnosti (disanja, hoda, pokreta ruku, itd.) jogin mora da nastavi da ulaže vežbajući se u otkrivanju stanja, nedostižnih profanoj svesti. 2) »Razumevanjem« jogističkih iskustava, obična svest se preobražava. Monah se, s jedne strane, oslobađa zabluda koje su sastavni deo strukture neprosvetljene svesti (npr. verovanja u realnost »ličnosti« ili pak u jedinstvo materije, itd.), a s druge, zahvaljujući svojim nadnormalnim iskustvima, on doseže nivo poimanja, koji je van svakog pojmovnog sistema i koji se nikakvim rečima ne može opisati.

3) Napredovanjem u praksi monah dolazi do novih potvrda svoje doktrine, pre svega, otkriva očevidnost »Apsolutnog«, »ne-sastavljenog«, koje prevazilazi sve modalitete, pristupačne neprosvetljenoj svesti, otkriva očevidnu realnost »Besmrtnosti« (ili nirvane), o kojoj se pak ništa drugo ne može reći osim da *postoji.* Jedan od kasnijih istaknutih učitelja veoma lepo rezimira *iskustveno* (tj. jogističko) poreklo verovanja u *realnost* nirvane. »Tvrditi da nirvana ne postoji zbog toga što nije predmet nečije spoznaje, uzaludno je. Tačno je da se ona ne spoznaje na direktan način, kao što se otkrivaju boje, oseti, itd.; tačno je i to da se ne spoznaje ni indirektno, posredstvom svoga delovanja, kako se spoznaju čula. Međutim, njena priroda i njeni efekti[...] jesu predmet spoznaje[...]. Jogin koji je ušao u stanje usredsređenosti postaje svestan njene prirode i njenih efekata. Kada iziđe iz kontemplacije, on uzvikuje: ‚0, nirvana, uništenje, mir, blaženstvo, spasenje!' Slepci, koji ne vide ni plavo ni žuto, nemaju pravo da kažu za one koji vide da ne vide boje i da boje ne postoje.«[143]

Verovatno da je Budin najveći doprinos u tome što je razradio takvu metodu meditacije u kojoj je uspeo da ujedini asketsku praksu i jogističke tehnike sa specifičnim postupcima njihovog razumevanja. To potvrđuje i činjenica da je asketskoj meditaciji jogističkog tipa i razumevanju doktrine

---

[143] *Samgha.bha.dra,* navedeno prema Vale-Pusenu, *isto,* str. 73—74. Up. *Visuddhimagga:* »Ne može se reći da nešto ne postoji zato što ga budale ne opažaju«.

pridavao podjednaku vrednost. Ali, kako je valjalo i očekivati, dva puta, koja po svojoj prirodi odgovaraju dvema različitim tendencijama duha, retko je mogla savladati jedna ista osoba. Već i u najstarijim tekstovima nailazimo na pokušaje da se oni međusobno izmire. »Monasi koji se odaju jogističkoj meditaciji *(đhaini),* osuđuju monahe koji se vezuju za doktrinu *(dhamajogini)* i obrnuto. A trebalo bi jedni druge da poštuju. Jer retki su ljudi koji sve vreme ostvaruju telesni kontakt (odnosno postižu ga iskustvom) s besmrtnim elementom (tj. nirvanom), kao što su retki i oni koji mogu da uoče suštinsku realnost prosvetlivši je *prađnjom* (mudrošću).«[144]

Sve istine koje je Buda otkrio morale su biti »proverene« na jogistički način, što će reći meditacijom i »iskustvom«. Iz tog razloga je Ananda, inače najomiljeniji Učiteljev učenik i bez premca u poznavanju doktrine, bio isključen iz Koncila (§ 185): isključen je zato što nije bio *arhat,* odnosno što nije posedovao savršeno »jogističko iskustvo«. Jedan čuveni tekst iz *Sanjute (Samyutta,* II, 115) suočava Musilu i Naradu od kojih svaki raspola, že izvesnim stepenom budističkog savršenstva; obojica poseduju podjednako znanje, ali Narada sebe ne smatra arhatom zbog toga što nije iskustvom ostvario »kontakt s nirvanom«.[145] Ova dihotomija se kroz istoriju budizma sve više pooštravala. Neki istaknuti učitelji su čak tvrdili i to da i sama *prađnja,* bez pomoći jogističkog iskustva, može da osigura postizanje nirvane. U ovoj apologiji »suvog sveca«, oslobođenog *prađnjom,* naslućuje se »antimistička tendencija«, tj. otpor »metafizičara« jogističkim preterivanjima.

Pomenimo još i to da je put ka nirvani — kao i put ka *samadhiju* u klasičnoj jogi — vodio sticanju »čudotvornih moći« *(sidhi,* pali: *idhi),* a to je Budu (kao kasnije i Patanjđalija) suočilo s jednim novim problemom. Zapravo te moći, do kojih je monah u toku svoje prakse neizbežno dolazio, predstavljale su pokazatelje njegovog duhovnog napredovanja: za onoga koji je bio na putu »dekondicioniranja« (»otkidanja od uslovljenosti«) predstavljale su dokaz da je u mehanizmu, koji ga je do tada mrvio, zaustavio zakonitosti prirode. Međutim, one su se istovremeno pokazivale i dvostruko opasnim: prvo, zbog toga što su *bhikhua* zavodile stvarajući mu iluzorni utisak »magičnog vladanja svetom«, i drugo, što su stvarale zabune među profanima.

»Čudotvorne moći« su činile jednu od pet klasa Visokih znanja *(abhidnja),* u koja su spadala: 1) *sidhi,* 2) božansko oko, 3) božanski sluh, 4) spoznavanje misli drugih i 5) sećanje na prethodne živote. U *Digha-nikaji* (I, 78 i dalje) Buda tvrdi da *bhikhu,* kada se preda meditaciji, postaje sposoban da se prikazuje u više obličja, da bude nevidljiv, da prolazi kroz čvrstu zamlju, hoda po vodi, leti po nebu, da čuje nebeske zvuke ili da spoznaje misli drugih i da se seća svojih prethodnih egzistencija. Ali ne zaboravlja da doda da posedovanje takvih »moći« krije u sebi opasnost koja monaha može odvući s pravog cilja, osvajanja nirvane. Osim toga, ispoljavanje takvih moći nimalo ne služi propagandi spasenja, budući da i drugi jogini i ekstatičari mogu da čine istovetna čuda. I što je još opasnije od toga, profani mogu poverovati da je reč o običnoj magiji. Stoga je Buda izričito zabranio ispoljavanje »čudotvornih moći« pred laicima.

---

[144] *Anguttara,* III, 355, navedeno u *Le Yoga,* str. 178.

[10] Up. *Le Yoga,* str. 180. Videti i druge tekstove, navedene u L. de la Vallee-Poussin, »Muslla et Narada«, str. 191 i dalje.

160. Paradoks neuslovljenog

Ako imamo u vidu potpuno preobraženje profane svesti koje *bhikhu* postiže i sva jogistička i parapsihološka iskustvena preterivanja kojima se izlaže, postaju nam shvatljivija kolebanja, odnosno kontradikcije kanonskih tekstova u vezi s »prirodom« nirvane i »statusom« oslobođenog. Mnogo je bilo rasprava o tome da li se način postojanja »nirvanizovanog« može izjednačiti s potpunim ugasnućem, ili s jednom potonjom egzistencijom čije se blaženstvo ne može opisati. Buda je postizanje nirvane poredio s gašenjem plamena. A poznato je da za indijsku misao gašenje plamena ne predstavlja nestajanje, već povlačenje u jedno potencijalno stanje.[146] S druge strane, ako nirvanu shvatimo kao prvorazrednu neuslovljenost, Apsolut, ona ne samo da prevazilazi kosmičke strukture, već i sve postojeće kategorije spoznaje. U tom slučaju moguće je tvrditi da »nirvanizovan« više ne postoji (shvatajući egzistenciju kao način postojanja u našem svetu), ali je isto tako moguće tvrditi i da »postoji«, da postoji u nirvani, u neuslovljenom, odnosno u jednom načinu egzistiranja koji mi nismo kadri da zamislimo.

To je bio razlog zbog kojeg je Buda ovaj problem ostavio otvorenim. Jer, jedino oni koji slede Put i koji primenjuju bar izvesna jogistička iskustva, prosvetlivši ih, razume se, *prađnjom,* shvataju da su, s preobražavanjem svesti i verbalne konstrukcije, i misaone strukture uništene. Tako se stiže do jednog paradoksalnog i naizgled kontradiktornog plana, gde biće koincidira s nebićem pa se, prema tome, može tvrditi da »Sopstvo« istovremeno i postoji i ne postoji i da je oslobođenje u isti mah i ugasnuće i blaženstvo. U izvesnom smislu, i pored toga što između sankhja-joge i budizma postoje znatne razlike, »nirvanizovan« se može porediti sa »oslobođenim za života«, s *đivanmuktom* (§ 146).

Značajno je, međutim, podvući da je izjednačavanje nirvane sa apsolutnim prevazilaženjem Kosmosa, tj. njegovim razaranjem, takođe ilustrovano brojnim slikama i simbolima. Pomenuli smo već kosmološku i temporalnu simboliku »Sedam Budinih koraka« (§ 147). Tome treba dodati parabolu »razbijenog jajeta« kojom se Buda koristio da bi objavio kako je uništio večni krug egzistencija *(sansara),* drugim rečima kako je prevazišao Kosmos i ciklično vreme. Ne manje izražajne su i slike »kuće koju ruši Buda« ili »krova koji slamaju arhati«; to su slike koje dočaravaju razaranje čitavog sveta uslovljenosti.[147] Ako se podsetimo koji značaj za indijsku (i uopšte arhajsku tradicionalnu) misao ima homologija »Kosmos-kuća-ljudsko telo« možemo proceniti koliku je revolucionarnu novinu predstavljao cilj koji je Buda postavio. Prastarom idealu čoveka da »nađe sigurno utočište« (odnosno da sebi obezbedi sigurnu egzistenciju u jednom svršenom Kosmosu) Buda suprotstavlja ideal duhovne elite svoga vremena: uništenje sveta i prevazilaženje svake uslovljene »situacije«.

Međutim, on nikada nije tvrdio da je propovedao originalnu doktrinu. Više puta je ponovio da je samo sledio »stari put«, vanvremensku doktrinu

---

[146] A. B. Kit (Keith) je istovetnu predstavu otkrio u Upanišadama, a Senar (Senart) u Epu; up. Vallee-Poussin, *Nirvana,* str. 146.

[147] Vid. tekstove navedene u *Images et Symboles,* str. 100 i dalje i u »Briser le toit de la maison«, *svuda.*

(akaliko) »svetaca« i »do kraja probuđenih« iz prošlih vremena.[148] Na taj način je podvukao večnu jstinitost i univerzalnost svoje poruke.

XX POGLAVLJE

RIMSKA RELIGIJA: OD POČETAKA DO BAHANTSKIH SVETKOVINA 186)

161. Romul i irtva

Prema starim istoričarima, Rim je osnovan 754. godine pre Hr.; to potvrđuju i arheološki nalazi prema kojima *Urbs* počinje da se naseljava od sredine VIII veka. Mit o osnivanju Rima i legende o prvim kraljevima od izuzetnog su značaja za razumevanje rimske religije, no svi ti mitovi značajni su i zbog toga što odslikavaju izvesne etnografske i društvene realnosti. Među najznačajnije događaje u priči o nastanku Rima spadaju: 1) okupljanje izbeglica različitog porekla na jednom mestu i 2) spajanje dve sasvim različite etničke grupacije; dakle, latinski etnos iz kojeg je nastao rimski narod rezultat je mešanja autohtonih neolitskih populacija i indoevropskih osvajača koji su se spustili iz prekoalpskih zemalja. Ta prva sinteza predstavlja uzorni model rimske nacije i njene kulture. U stvari, proces asimilacije, praćen etničkom, kulturnom i religijskom integracijom, nastaviće se sve do kraja Imperije.

Po predanju koje prenose istoričari, Numitora, kralja Albe, zbacio je s prestola njegov brat Amulije. Da bi učvrstio svoju vladavinu, Amulije je pobio Numitorove sinove, a njihovu sestru Reu Silviju primorao da postane vestalka. Međutim, Silvija zatrudni s bogom Marsom i rodi dva dečaka, Romula i Rema. Ostavljene na obali Tibra, blizance je čudom podojila vučica, a malo potom uzeo ih je jedan čobanin i poverio svojoj ženi da ih odgaja. Kada su odrasli, Romula i Rema je prepoznao njihov deda Numitor, koga su ovi, svrgnuvši uzurpatora, ponovo doveli na presto. Međutim, oni napustiše Albu sa namerom da osnuju grad baš na onome mestu gde su proveli detinjstvo. Da bi saznali volju bogova, Romul je izabrao Palatin, dok se Rem smestio na brdu Aventin. Rem je prvi primetio proročko znamenje: ugledao je šest kraguja u letu. Ali Romul ih je video dvanaest, pa je njemu pripala čast da bude osnivač grada. On je plugom uzorao brazdu oko Palatina: iskopana zemlja je predstavljala zidove, a brazda rov, a na jednome mestu je podigao plug da bi obeležio buduća vrata. Da bi se narugao ekstravagantnoj terminologiji svog brata, Rem je u jednom

---

" »Video sam prastari put, put koji su utrli svi nekadanji do kraja probuđeni i to je staza koju hoću da sledim« *(Sarpyutta-nikaya),* II, 106). A to zbog toga »što su i oni nekadanji sveci, do kraja probuđeni, sva ta uzvišena bića, vodili svoje učenike takvom cilju kakvom ja danas vodim moje, a siguran sam da će i sveci i oni do kraja probuđeni, uzvišena bića koja dođu posle mene, takođe voditi svoje učenike tako kako ja danas vodim moje« (Majj. II, 3—4; up. II, 112; III, 134).

skoku preskočio »zid« i »rov«. Romul se tada bacio na njega i ubio ga vičući: »Tako će ubuduće proći svako ko preskoči moje zidine!«[149]

Mitološki karakter ovog predanja je očigledan. Legende o Sargonu, Mojsiju, Kiru i drugim slavnim ličnostima takođe sadrže temu o napuštanju novorođenčeta (up. §§ 58, 105). Vučica, koju je Mars poslao da podoji blizance, predskazuje ratničke sklonosti Rimljana. To što je bio napušten i što ga je dojila ženka divlje zveri bilo je prvo inicijacijsko iskušenje koje je trebalo da savlada budući junak. Potom je usledilo sazrevanje mladića koji ne zna svoj identitet među prostim i siromašnim ljudima (npr. Kir). Tema »braće (blizanaca) neprijatelja«, kao i ona o svrgavanju strica (ili dede), takođe je veoma rasprostranjena. Što se tiče rituala osnivanja grada pomoću jedne brazde *(sulcus primigenius),* slični su otkriveni u mnogim .kulturama. (Recipročno, neprijateljski grad se ritualno uništava kada mu se sruše zidovi i kada se oko ruševina uzore brazda.[150]) Kao i u mnogim drugim predanjima, osnivanje grada predstavlja, u stvari, ponavljanje kosmogonije. Zrtvovanje Rema odražava kosmogonijsku pražrtvu tipa Puruše, Imira i Pan-Kua (up. § 75). Rem, koji je žrtvovan tamo gde će nastati Rim, obezbeđui'e Gradu srećnu budućnost, rađanje rimske nacije i Romulu kraljevski presto.[151]

Teško je tačno utvrditi hronologiju, a naročito modifikacije ove mitološke legende pre nego što su je zabeležili prvi istoričari. Neosporna je njena arhaičnost i utvrđene su izvesne analogije sa indoevropskim kosmogonijama.[152] Za našu svrhu znatno je instruktivniji odjek koji ovo predanje ima u svesti Rimljana. »Narod će zauvek sačuvati strašnu uspomenu na tu krvavu žrtvu, prvu koja je prineta božanstvu Rima. Više od sedam stotina godina posle osnivanja, Horacije će je smatrati nekom vrstom praghera čija će neizbežna posledica biti pad grada i međusobni pokolj njegovih sinova. U svakom kritičnom trenutku njegove istorije Rimu će se činiti da na sebi oseća težinu nekog prokletstva. Već na samom rođenju je bio u zavadi i s ljudima i s bogovima. Taj sujeverni strah ostaće bitno obeležje njegove sudbine.«[153]

162. »Istorizacija« indoevropskih mitova

Predanje kazuje da su Grad najpre naselili okolni pastiri, a potom izgnanici i skitnice iz Lacija. Da bi došli do žena, Romul se poslužio sledećom strategijom: za vreme svetkovine koja je privukla porodice iz susednih gradova, njegovi drugovi su oteli mlade Sabinjanke i odvukli ih u svoje kuće. Rat Sabinjana i Rimljana koji je zbog toga izbio trajao je dugo, bez izgleda na pobedu jedne ili druge strane, sve dok se žene nisu postavile između svojih roditelja i svojih otmičara. Posle pomirenja, mnogi Sabinjani su se nastanili u Rimu. Pošto je formirao senat i narodnu skupštinu i tako ustanovio politički sistem, Romul je nestao za vreme jedne snažne nepogode. Narod ga je proglasio za boga.

---

[149] Up. Tit Livije, I, 3 i dalje; Ovidije, *Fasti,* II, 381 i dalje; Denys d'Halicamasse, *Antiquit. Rom.,* I, 76 i dalje; Plutarh, *Romulus,* III—XI; itd.

[150] Servius, *Aeneis* IV, 212.

[151] Up. Florus, *Rerum Romanorum epitome,* I, 1, 8; Propertius, IV, 1, 31; vid. takođe Jaan Puhvel, »Remus et frater«, str. 154 i dalje.

[152] Up. Puhvel, *nav. delo,* 153 i dalje; Bruce Lincoln, »The Indo-European Myth of Creation«, str. 137 i dalje.

[153] Pierre Grimal, *La Civilisation Romaine,* str. 27. U svojoj Epodi VII, 17—20, Horacije podseća na posledice prvog bratoubistva.

Uprkos počinjenog bratoubistva, lik Romula će zauvek ostati uzor u svesti Rimljana: bio je istovremeno osnivač i zakonodavac, ratnik i sveštenik. Što se tiče njegovog naslednika, tradicija je jednodušna. Prvi od njih, Sabinjanin Numa, posvetio se organizaciji verskih institucija; istakao se, pre svega, obožavanjem *Fides Publicae*, boginje dobre volje, koja upravlja odnosima između ljudi i odnosima između naroda. Među kraljevima koji ga slede najznačajniji je šesti, Servije Tulije; njegovo ime se vezuje za reorganizaciju rimskog društva, administrativne reforme i širenje Grada.

Dugo se raspravljalo o istinitosti ovog predanja, od osnivanja Rima do svrgavanja poslednjeg kralja, Etrurca Tarkvinija Oholog i proglašenja Republike, s obzirom na toliko neverovatnih događaja koje ono u sebi sadrži. Vrlo je verovatno da su sećanja na izvestan broj istorijskih događaja i ličnosti, koja su već bila modifikovana nagonima kolektivne memorije, bila organizovana i interpretirana u skladu sa određenom istoriografskom koncepcijom. žorž Dimezil (Georges Dumezil) je pokazao na koji način su Rimljani »istorizovali« velike teme indoevropske mitologije (up. §63); moglo bi se reći da se najstarija rimska mitologija, ona u koju još nisu počeli da prodiru etrurski i grčki uticaji, nalazi prikrivena u prve dve knjige Tita Livija.

Tako, u vezi s ratom Rimljana i Sabinjana, Dimezil uočava začuđujuću simetriju s centralnom epizodom skandinavske mitologije, tj. sa sukobom između Aza i Vana, dva naroda bogova. Prvi su grupisani oko Odina i Tora. Njegov poglavar Odin je istovremeno bog, kralj i čarobnjak; Tor je bog s topuzom, veliki nebeski borac. Nasuprot njima, Vani su bogovi obilja i plodnosti. Napadnuti od Aza, Vani se odupiru, no, kao što kaže Snori Stirlison (Snorri Sturlusson) »pobeda pripada čas jednima, čas drugima«. Umorni od tih preskupih polovičnih uspeha, Azi i Vani sklapaju mir: vrhovna božanstva Vana nastanjuju se kod Aza i tako obiljem i plodnošću koje predstavljaju, upotpunjuju klasu bogova okupljenih oko Odina. Na taj način je obavljeno spajanje dva naroda bogova i nikada više neće doći do sukoba između Aza i Vana (§ 174).

žorž Dimezil podvlači analogiju s ratom Rimljana i Sabinjana. Na jednoj strani Romul, sin Marsa i štićenik Jupitera, sa svojim drugovima, hrabrim ratnicima, ali siromašnim i bez žena; na drugoj strani Tacije i Sabinjani, koje karakteriše bogatstvo i plodnost (jer poseduju žene). Ove dve strane su doista komplementarne. Rat se ne okončava pobedom već zahvaljujući inicijativi supruga. Posle izmirenja, Sabinjani odlučuju da pristupe Romulovim drugovima i na taj način ovima donose i obilje. Postavši savladaoci, dva kralja uvode kultove: Romul samo kult Jupitera, a Tacije kultove bogova povezanih s plodnošću i zemljom, među kojima i kult boga Kvirina. »Nikada više u Rimu, ni za vreme ovog dvovlašća, a ni kasnije, nije bilo pomena o neslozi između građana sabinjanskog i građana latinskog i albanskog* porekla. Stvorena je zajednica.«[154]

Moguće je, u stvari, kao što smatra znatan broj istoričara, da taj rat, praćen izmirenjem, odražava izvesnu istorijsku realnost, a posebno sjedinjavanje »autohtonih« sa indoevropskim osvajačima.[155] No, značajno je to da su

---

[154] *Georges Dumezil, L'heritage indo-europeen á Rome, str. 127—142; La religion romaine archaique, str. 82—88.*

[155] No, bilo bi neoprezno identifikovati etničke sastavne delove društva prema njihovim pogrebnim obredima, pripisujući Sabinjanima ukopavanje mrtvih, a Latinima spaljivanje; up. H. Miler-Karpea (H. Miiller-Karpe) koga navodi Dumezil, *Rel, Rom. arch.,* str. 10.

»istorijski događaji« cenzurisani i organizovani u skladu sa mitološkom shemom koja odgovara indoevropskim društvima. Kada se ispituje ukupno indoevropsko nasleđe u Rimu, naročit značaj ima zapanjujuća simetrija jedne epizode skandinavske mitologije i jedne rimske istorijske legende. Podsetimo se pre svega da najstarija rimska trijada — Jupiter, Mars, Kvirin — izražava ideološko trojstvo uočeno i kod drugih indoevropskih naroda, to jest: funkciia vrhovnog maga i sudije (Jupiter; Varuna i Mitra; Odin), funkcija bogova ratničke moći (Mars; Indra; Tor) i najzad, božanstva plodnosti i ekonomskog uspona (Kvirin; blizanci Nasatja; Freja). Ova funkcionalna trijada predstavlja idealni model podele indoevropskih društava u tri klase: sveštenici, ratnici i zemljoradnici-stočari (brahmani, kšatrije i vajšje, da navedemo samo primer Indije; up. § 63). U Rimu je raslojavanje društva u tri sloja obavljeno dosta rano; no, sećanje na taj proces može se otkriti u predanju o tri plemena.

Međutim, ono što je od indoevropskog nasleđa najvažnije, sačuvano je u izrazito istorizovanoj formi. Komplementarne nadležnosti prve funkcije — vrhovna magijska i sudska vlast, koje ilustruje par Varuna—Mitra — nalaze se kod dva osnivača Rima: Romula i Tacija. Prvi, siloviti polubog, štićenik je Jupitera
Feretrija; drugi, odmeren i mudar, utemeljivač je *sacra* i *leges* i poklonik je Fides Publicae. Posle njih dolaze Tul Hostilije, kralj-ratnik, a zatim Ank Marcije, pod čijom se vladavinom Grad obogatio i počeo trgovati s dalekim zemljama.[156] Sve u svemu, božanski predstavnici triju funkcija pretvoreni su u »istorijske ličnosti«, to jest, u niz prvih rimskih kraljeva. Prvobitna hijerarhijska formula — sveto trojstvo — bila je izražena svetovnim jezikom, kao hronološki niz.

žorž Dimezil navodi i druge primere istorizacije indoevropskih mitova u Rimu. Setimo se pobede trećeg Horacija nad trojicom Kurijacija koja preslikava pobedu Indre i Trita nad Troglavom. Ili legende o dva bogalja, Koklea i Sceyole (»Kiklopa« i »Levaka«) i odgovarajuće skandinavske legende o dva boga, Ćoravog i Sakatog, odnosno Odina i Tora.[157]

Rezultati ovih uporednih istraživanja veoma su značajni. Oni pokazuju, pre svega, da izvore rimske religije ne treba tražiti u verovanjima »primitivnog«[158] tipa, jer je u vreme nastanka rimske nacije uticaj indoevropske religijske ideologije još bio vrlo veliki. To nasleđe ne sadrži samo mitologiju i specifičnu ritualnu tehniku, već takođe i koherentnu, jasno formulisanu teologiju: treba samo pročitati Dimezilove analize izraza *maiestas, gravitas, mos, augur, augustus* itd.[u]

»Istorizacija« mitoloških tema, kao i mitsko-ritualnih scenarija indoevropskog porekla, značajna je i zbog nečeg drugog. Taj proces ukazuje na jednu od karakterističnih osobina rimskog religijskog duha, posebno na njegove nemetafizičke tendencije i njegovu »realističku« vokaciju. U stvari, zapanjujući su strasno, *religiozno* interesovanje Rimljana za neposrednu realnost kosmičkog života i istorije, kao i izuzetna važnost koju su pripisivali neobičnim fenomenima (koje su smatrali predskazanjima), a naročito njihovo duboko poverenje u moć obreda.

---

[156] Videti na primer, G. Dumezil, *Mythe et epopee,* I, str. 271 i dalje; III, str. 211 i dalje.
• Dumezil, *La religion romaine archaique,* str. 90, s pozivanjem na njegove ranije radove.

[158] Ovo se naročito odnosi na H. J. Rouza (Rose), koji je izjednačavao numen i nana, zanemarujući činjenicu »da je numen vekovima značilo *numen dei,* to jest, volju koju je izražavao jedan određeni bog« (Dumezil, *La rel. rom. arch.,* str. 47).

Sve u svemu, opstanak indoevropskog mitološkog nasleđa prikrivenog u najstarijoj istoriji Grada predstavlja sam po sebi *religijsku kreaciju. koja može da nam ukaie na specifičnu strukturu rimske religioznosti.*

163. Glavne odlike rimske religioznosti

Nemetafizičke sklonosti i veoma živo zanimanje (religiozne prirode!) *za neposrednu realnost,* kako kosmičku tako i istorijsku, mogu se otkriti veoma rano u stavu Rimljana prema odstupanjima, slučajnostima i novotarijama. Za Rimljane, kao i za seoska društva uopšte, idealna pravilnost ogledala se u urednosti godišnjeg ciklusa, kao i u redovnom nizanju godišnjih doba. Svaka temeljna promena predstavljala je povredu pravila; u krajnjem slučaju, ona je nosila opasnost da ponovo nastane haos (up. slična stanovišta u starom Egiptu, § 25). U skladu s tim, svako odstupanje — čuda, neobjašnjivi fenomeni (rađanje čudovišta, kiša u vidu kamenja itd.) — nagoveštavalo je krizu u odnosima između bogova i ljudi. Čuda su ukazivala na nezadovoljstvo, pa čak i na gnev bogova. Prirodne pojave koje odstupaju od pravila izjednačavane su sa enigmatičnim izražavanjem bogova; moglo bi se reći da su one predstavljale »negativne teofanije«.

Jehova je takođe najavljivao svoje namere uz pomoć kosmičkih pojava i istorijskih događaja: proroci su ih neprestano komentarisali, podvlačeći strašne pretnje koje su oni predskazivali (up. §§116 i dalje). Tačno značenje čuda Rimljanima nije bilo baš sasvim jasno; odgonetanje su morali obaviti profesionalci kulta. To objašnjava veliku važnost koja je pridavana tehnici proricanja i strahopoštovanje koje su Rimljani gajili prema etrurskim haruspicima, a kasnije prema *Sibilskim knjigama* i drugim proročanskim zbirkama. Proricanje se sastojalo u odgonetanju predznaka primljenih posredstvom čula vida *(auspicia)* ili sluha *(omina)*. To su smeli da čine samo državni službenici i vojne starešine. No, Rimljani su bili zadržali pravo i da proročanstvo odbace (up., između ostalog, Ciceron, *De divinatione,* I, 29). Jedan konzul koji je istovremeno bio i prorok, putovao je samo u zatvorenoj nosiljci da ne bi vidao predznake koji bi mogli biti u suprotntosti s njegovim planovima *(De div.,* II, 77). Pošto bi značenje predskazanja jednom bilo odgonetnuto, pristupalo se lustracijama i drugim obredima očišćenja; jer ove »negativne teofanije« su ukazivale na to da je u pitanju neko sagrešenje i bilo je veoma važno pomno ga suzbijati.

Na prvi pogled, neumereni strah od čuda i grehova mogao bi se pripisati sujeverju. Reč je, međutim, o jednom posebnom tipu religioznosti. Jer, posredstvom tih neobičnih manifestacija odvija se dijalog između bogova i ljudi. Takav stav prema svetinji jeste direktna posledica religijskog vrednovanja prirodnih pojava ljudskih aktivnosti i istorijskih događaja, ukratko — kon*kretnog, posebnog* i *neposrednog.* Drugi vid ovakvog ponašanja predstavlja povećavanje broja obreda. Pošto se volja bogova manifestuje *hic* i *nunc* u neograničenom nizu znakova i neobičnih događaja, važno je znati koji će ritual biti najefikasniji. Neophodnost da se do detalja upoznaju specifičnosti pojavljivanja svih božanskih entiteta podstakla je dosta složen proces personifikacije. Potreba za razlikovanjem mnogobrojnih epifanija nekog božanstva, kao i njegovih raznovrsnih funkcija, dovodi do težnje da joj se pripišu karakteristike »osobe«.

U izvesnim slučajevima, ove personifikacije ne uspevaju da stvore božanstvo u pravom smislu reči. Prizivaju se jedno za drugim, ali uvek zajedno. Tako se, na primer, poljoprivredna aktivnost odvija pod znakom

određenog broja entiteta od kojih svaki dela onda kad na njega dođe red, od ugara i dubokog oranja, pa do žetve, prevoženja i smeštanja letine u koševe. Isto tako, kao što zajedljivo podseća sveti Avgustin *(Raj,* VII, 3), prizivani su Vatikan i Fabulin da bi pomogli novorođenčetu da zaplače i progovori, Edulika i Polina, da ga nateraju da jede i pije, Abeona, da ga nauči hodanju i tako dalje. No, ovi natprirodni entiteti su prizivani samo u vezi s poljoprivrednim radovima ili kada su bili u pitanju domaći obredi. Nedostajala im je stvarna personalnost, a njihova »moć« nije prevazilazila ograničeni delokrug.[159] Morfološki, ti entiteti ne spadaju među bogove.

Svoju osrednju mitološku maštu i nezainteresovanost za metafiziku Rimljani, kao što smo videli, nadoknađuju strasnim interesovanjem za konkretno, posebno i neposredno. Rimski religijski duh se odlikuje pragmatizmom, traganjem za efikasnošću, a naročito »sakralizacijom« organskih zajednica: porodice, *gens* — a i otadžbine. Slavna rimska disciplina, držanje reči i postojanost *(fides*[160]*),* odanost Državi, pobožna vera u Pravo, sve se to izražavalo potiskivanjem ljudske ličnosti: pojedinac je bio važan samo u meri u kojoj je pripadao svojoj grupi. Tek kasnije, pod uticajem grčke filozofije i kultova spasenja koji su došli sa istoka, Rimljani su otkrili religijski značaj ljudske ličnosti; no, to otkriće s veoma ozbiljnim posledicama (up. § 206), našlo je svoj odraz pre svega u urbanim sredinama.

Društveni karakter rimske religioznosti,[161] na prvom mestu važnost odnosa s bližnjima, jasno se vidi kod reči *pietas.* Uprkos vezi s glagolom *piare* (umiriti, otkloniti greh, neku slutnju itd.), *pietas* znači savesno obavljanje obreda, ali i poštovanje prirodnih (to jest, *utvrđenih)* odnosa među Ijudskim bićima. Za jednog sina, *pietas* predstavlja poslušnost prema ocu; neposlušnost je isto što i zločin, nešto što je u suprotnosti s prirodnim poretkom, i krivac se može iskupiti samo sopstvenom smrću. Pored *pietas* prema bogovima, postoji *pietas* prema članovima grupe kojoj se pripada, prema gradu i, najzad, prema svim ljudskim bićima. »Međunarodno pravo« *(jus gentium)* propisivalo je čak i obaveze prema strancima. Ovakvo shvatanje se potpuno razvija »pod uticajem helenske filozofije kada je jasno formulisana koncepcija o *humanitasu,* ideji da sama pripadnost ljudskoj vrsti predstavlja istinsko srodstvo, analogno onom koje je povezivalo članove istog gensa ili istog grada, uslovljavajući obaveze za solidarnošću, prijateljstvom ili bar poštovanjem«.[162] »Humanitarističke-< ideologije XVIII i XIX veka samo su preuzele i razradile, odvajajući je od religije, koncepciju *pietas* starih Rimljana.

164. Domaći kult: penati, lari, mani

Sve do kraja paganizma, domaći kult — kojim je rukovodio *pater familias* — održao je svoju autonomiju j svoj značaj uporedo sa zajedničkim kultom, čiji su prvosveštеidci bili profesionalci zavisni od Države. Za razliku od

---

[159] štaviše, ni u tim ograničenim zonama, ovi entiteti nisu značajni; up. Dumezil. *Rel. rom.,* str. 52 i dalje.

[160] O reči *fides,* vid. Dumezil, *Rel. rom. arch.,* str. 156, nap. 3 (najnovija bibliografija).

[161] Slično nastojanje otkriva se u naporu nekih hrišćanskih crkava da ponovo postanu »aktuelne« za desakralizovano društvo XX veka (vidi III tom).

[162] P. Grimal, *nav. đelo,* str. 89. Protiv »političke« hipoteze Lata (Latte) o *Pietas (Romische Religionsgeschichte,* str. 236—39), vidi P. Boyance, *La religion de Virgile* (1963), str. 58, i Dumezil, *Rel. rom. arch.,* str. 400.

zajedničkog kulta koji se neprestano menjao, izgleda da se domaći kult koji se obavljao oko ognjišta nije osetnije promenio tokom dvanaest vekova rimske istorije. U pitanju je zaista jedan drevni obredni sistem, jer je on uočen i kod drugih indoevropskih naroda. Baš kao i u arijskoj Indiji, centar kulta je bilo domaće ognjište: njemu su prinošene žrtve u obliku svakodnevne hrane, cveće triput mesečno, itd. Kult je bio namenjen penatima i larima, mitsko-obrednim personifikacijama predaka, kao i *genijima,* nekim vrstama »dvojnika« i zaštitnicima ljudskih bića kao pojedinaca. Krizne situacije prilikom rođenja, venčanja i smrti nametale su potrebu za specifičnim kratkim obredima koje su zahtevali izvesni duhovi i manja božanstva. Napred su pomenuti (str. 96) božanski entiteti koji su prizivani oko novorođenčeta. Religijska ceremonija venčanja obavljala se pod pokroviteljstvom htonskih i domaćih božanstava (boginje Telus, kasnije Cerere, itd.), kao i Junone, zaštitnice bračne zakletve, a sastojala se u prinošenju žrtava i igranju u kolu oko vatre.

Pogrebni obredi, koji su se završavali devetog dana posle sahranjivanja pokojnika, po pravilu su se produžavali kultom »preminulih predaka« *(divi parentes)* ili mana. Ovim božanstvima su bile posvećivane dve svetkovine: *Parentalije,* u februaru, i *Lemurije,* u maju. Za vreme prve, državni službenici su prestajali da riose svoja znamenja, hramovi su bili zatvarani, vatre na oltarima gašene i nisu se sklapali brakovi (Ovidije, *Fasti,* II, 533, 557—67). Mrtvi su se vraćali na zemlju i gostili hranom na grobovima *(isto,* II, 565—76). Ali, pretke je najviše umirivao *pietas (animas placere paternas: isto,* II, 533). Pošto je po starom rimskom kalendaru februar bio poslednji mesec u godini, on je bio pun izvesnog previranja i »haotičnosti« koji karakterišu intervale između dva vremenska ciklusa. Pošto su pravila prestajala da važe, mrtvi su se mogli vraćati na zemlju. Obred *Luperkalije* (§ 165) uvek se obavljao u februaru: on je predstavljao kolektivno čišćenje od grehova koje je pripremalo univerzalno obnavljanje simbolizovano »Novom godinom« (tj. ritualnim ponovnim stvaranjem sveta).[163]

Tokom tri dana svetkovanja *Lemurija* (9, 11. i 13. maja), mrtvi *(lemures;* etimologija nepoznata) ponovo su se vraćali i posećivali domove svojih potomaka. Da bi ih umirio i sprečio da sa sobom povedu nekog od živih, domaćin bi napunio usta zrnima crnog boba, a zatim ih bacao, devet puta ponavljajući: »Ovim bodom iskupljujem sebe i sve svoje.« Najzad bi, praveći buku nekim bronzanim predmetom, kako bi uplašio duhove, devet puta izgovorio: »Mani mojih otaca, odlazite odavde!« *(isto,* V, 429—444). Ritualno isterivanje mrtvih, posle njihovih periodičnih poseta zemlji, široko je rasprostranjen običaj (up. *Antesterije,* § 123).

U vezi s rnanima treba se podsetiti i obreda *devotio.* Tit Livije (VIII, 9—10) ga, prikazujući jednu bitku sa Samnićanima, detaljno opisuje. Videći da njegovim legijama preti poraz, konzul Decije »žrtvuje« svoj život za pobedu. U pratnji jednog pontifeksa, on recituje ritualnu formulu, prizivajući veliki broj bogova, počev od Janusa, Jupitera, Marsa i Kvirina, pa do mana i boginje Telus. Zajedno sa svojim životom, Decije manima i Zemlji nudi i neprijateljsku vojsku. Ritual *devotio* ilustruje drevnu koncepciju ljudske žrtve u smislu »kreativnog ubijanja«. Sve u svemu, reč je o obrednom predavanju žrtvovanog života u korist preduzetog poduhvata; u Decijevom slučaju, vojne pobede. Priziva se skoro ceo panteon, ali baš *žrtva prineta manima* — to jest, Decijev sopstveni život, kao i masovni pokolj Samnićana — spasava rimsku vojsku.

---

[163] Up. Eliade, *Le Mythe de l'ćternel retour,* gl. 11: »Obnavljanje Vremena«.

Nije poznato kakve su predstave o kraljevstvu mrtvih imali stari stanovnici Lacija; ono što nam je preneto sadrži u sebi uticaje grčkih i etrurskih shvatanja. Vrlo je verovatno da stara pogrebna mitologija Latina sledi tradicije evropskih neolitskih kultura. Uostalom, docniji grčki, etrurski i helenistički uticaji veoma su malo izmenili predstave o zagrobnom životu koje je delio seoski živalj u Italiji. Nasuprot tome, podzemni svet koji opisuje Vergilije u VI pevanju *Enejide,* pogrebni simbolizam sarkofaga iz vremena carstva, kao i shvatanja istoenjačkog i pitagorejskog porekla o nebeskoj besmrtnosti, postaće neobično popularne počev od I veka pre Hr., kako u Rimu, tako i u ostalim gradovima Imperije.

165. Sveštenstvo, auguri i verska bratstva

Javni kult koji je kontrolisala država bio je u nadležnosti izvesnog broja sveštenika-vršitelja obreda i religijskih bratstava. Za vreme monarhije kralj je zauzimao prvo mesto u svešteničkoj hijerarhiji: on je bio *Rex sacrorum* (»kralj svetinja«). Načini obavljanja verskih obreda danas su, na žalost, nepoznati. Ipak se, međutim, zna da su u palati *Regia,* »kraljevoj kući«, obavljane tri vrste obreda, posvećenih Jupiteru (ili Junoni i Janusu), Marsu i boginji obilja i plodnosti zemlje Opi Konsini. Na taj način su se, kao što ispravno primećuje Dimezil,[164] kroz kraljevu ličnost i u njegovoj kući, objedinjavale tri osnovne funkcije, koje su inače, videćemo to malo dalje, *flamines maiores* (prvosveštenici kulta, *prim. prev.)* obavljali posebno. Može se pretpostaviti da je već u predrimskom periodu, rex bio okružen svešteničkom svitom, baš kao što je vedski *rađan* (rajan) imao svog mlađeg sveštenika *(purohita)* a irski *ŕ* svoje druide. No, rimska religija se odlikuje težnjom ka komadanju i specijalizaciji. Za razliku od vedske Indije ili Kelta, kod kojih su sveštenici razmenjivali funkcije, pa su, prema tome, svi mogli obavljati sve vrste obreda, u Rimu je svaki sveštenik, svako versko udruženje ili bratstvo, imalo svoju specifičnu kompetenciju.[165]

Rex je, dakle, bio na vrhu svešteničke hijerarhijske lestvice, a potom je dolazilo 15 *flamina* na čelu s tri vrhovna flamina: Jupiterovim *(Flamines Dialis),* Marsovim i Kvirinovim. Njihovo ime može se porediti sa sanskritskim nazivom *brahman,* no flamini nisu predstavljali kastu; štaviše, ni versko udruženje; svaki flamin je bio samostalan i povezan jedino s božanstvom od kojeg mu je poticalo ime. Institucija je, bez sumnje, arhaična; flamini su se razlikovali po obrednim odorama, kao i po velikom broju različitih zabrana. Zahvaljujući pasiji starinara Aula Gela (Aullus Gellus), danas je nešto bolje poznat statut *flamen Dialis:* flamin nije smeo udaljavati iz Rima, a na sebi nije smeo imati nikakav čvor (ako bi vezan čovek ušao u njegovu kuću, morao je biti oslobođen); nije se smeo obnažiti pod nebom, ni videti vojsku, ni uzjahati konja; morao je izbegavati dodir s prljavstmom, s mrtvima, kao i svim onim što je bilo u vezi sa smrću itd. *(Noctes Atticae,* X, 15; up. Plutarh, *Quest. Rom.* III).

Manje su stroge bile prinude i zabrane za flamine Marsa ı Kvirina. Nemamo neposredne podatke o načinu obavljanja obreda, koji su vršili *flamen Martialis,* ali je verovatno da se on sastojao u žrtvovanju konja bogu Marsu 15. oktobra. Što se tiče *flamen Quirinalis,* oni su obavljali tri ceremonije: prve dve

---

[164] *Rel. rom. archaique,* str. 576; vidi takođe *isto,* str. 184—85.
[165] *Isto,* str. 571.

(Konsualije u leto, 21. avgusta, i *Robigahje,* 25. aprila) bile su, bez sumnje, u vezi sa žitom.[166]

Malo je poznato poreklo kolegijuma prvosveštenika. Prema jednoj informaciji koja potiče od Cicerona. *(De domo* 135 i *Har. resp.* 12), može se zaključiti da su kolegijum, osim *pontifices,* sačinjavali i *rex sacrorum* i vrhovni flamini. Dimezil je, nasuprot mišljenju Kurta Latea (Kurt Latte),[167] uspeo da dokaže da je ova institucija veoma stara. U sviti posvećenih koja je okruživala kralja, *pontifex* je, pored *flamen dialis,* imao jednu komplementarnu funkciju. Zaduženja flamina bila su u neku ruku »van istorije«; oni su redovno obavljali propisane ceremonije, no tumačenje i rešavanje nepredviđenih situacija bili su van njihove moći. Uprkos svojim prisnim vezama s nebeskim bogovima, *flamen dialis* nije tumačio njihovu volju; za to su bili zaduženi auguri. Nasuprot tome, *collegium pontifex* ili preciznije *pontifex maximus,* jer su ostali predstavljali samo njegove produžene ruke, raspolagao je i slobodom i inicijativom. Prisustvovao je svim skupovima na kojima se odlučivalo o verskim pitanjima, obezbeđivao je vršenje onih obreda za koje niko posebno nije bio zadužen i nadgledao je svetkovine. Za vreme Republike, *pontifex maximus* je »davao zvanja vrhovnih flamina i vestalki i nad njima je imao nadzornu vlast, pri čemu je drugima bio savetnik, a ponekad i predstavnik«.[168] Prema tome vrlo je verovatno da institucije vrhovni flamini i *pontifex* nisu tvorevine kraljevskog Rima; »da se strogi statut prvih i sloboda drugog ne mogu objasniti postepenim stvaranjem i evolucijom, već time što i jedni i drugi odgovaraju različitim predrimskim definicijama, na šta ukazuju i njihova imena; i da je, najzad, bilo prirodno što je najveći deo religijskog nasleđa s kraljevske nadležnosti prešao na *pontifeksa«.*[22]

Šest vestalki bilo je povezano s kolegijumom prvosveštenika. Veliki prvosveštenik ih je birao pri uzrastu između šest i deset godina, da bi potom bile posvećene na 30 godina. One su čuvale rimski narod održavajući vatru Grada kojoj nisu smele nikada dopustiti da se ugasi. Njihova religijska moć je bila povezana s njihovom nevinošću: vestalka koja izgubi čednost bila bi živa

zakopana u grobnicu, a njen partner bio bi pogubljen. Kao što primećuje Dimezil, u pitanju je dosta neobičan tip svešteničkog reda »kojem etnografija nije otkrila mnogo sličnih« (str. 576).

Kolegijum augura je takođe stara institucija i isto tako nezavisna kao i kolegijum prvosveštenika. Međutim, tajne njihove nauke bile su dobro čuvane. Zna se samo da augur nije bio pozivan da otkriva budućnost. Njegova uloga se svodila na to da utvrdi da li je određeni poduhvat (izbor mesta za obavljanje obreda ili, pak, izbor nekog verskog funkcionera, itd.) bio *fas* (dopušten, po volji bogova, *prim. prev.).* On bi, dakle, pitao boga: »Si fas e s t . . p o š a l j i mi takav i takav znak!« Međutim, već pred kraj kraljevstva Rimljani počinju da konsultuju i druge, autohtone ili strane specijaliste (§ 167). S vremenom u Rim prodiru i neke grčke i etrurske tehnike proricanja budućnosti. Metoda

---

[166] Dumezil, *Rel. rom.,* str. 166 i dalje, 225—239; 168 i dalje, 277—280. Dvanaest *flamines minores* bili su povezani s božanstvima koja su u klasičnoj epohi pala u zaborav: Vulkan, Voltuimo, Palatua, Karmenta, Flora, Pomona, itd.

[167] Ovaj autor pretpostavlja revoluciju »koja je na čelo religijske organizacije Rima dovela velikog prvosveštenika i njemu podređeni kolegijum« *(Romische Religionsgeschichte,* str. 195). Vidi kritiku Dimezila, *nav. delo,* str. 116 i dalje.

[168] Dumezil, *nav. delo,* str. 574.

proricanja haruspika (koji su predskazivali budućnost ispitujući utrobu žrtvovane životinje) bila je u potpunosti preuzeta od Etruraca.[169]

Pored ovih kolegijuma, u javnom kultu su učestvovale i brojne zatvorene grupe ili »sodalicije« (od reči *sodalis* = drug) od kojih je svaka imala određenu, usko specijalizovanu religijsku tehniku. Dvadesetorica *fecijala (Fetiales)* sakralizovalo je objave rata i mirovne ugovore. Dve grupe od po 12 članova, zvane *salijci (Salii),* »igrači« Marsa i Kvirina, stupale su na scenu u oktobru, svake godine u kojoj je dolazilo do objave rata ili zaključenja mira. Sodalicija *Fratres Arvales* štitila je obrađena polja. Bratstvo *Luperci* organizovalo je svetkovine o prazniku *Luperkalija,* 15. februara. Obred se obavljao u okviru ceremonija održavanih u vreme kriznih perioda nastalih zbog približavanja kraja godine (up. § § 12, 22).[170] Pošto bi žrtvovali jarca u pećini *Lupanar,* Luperkovi sveštenici, svi goli sem jednog koji je bio opasan kozjom kožom, otpočinjali su svoju trku oko Palatina, čiji je cilj bio očišćenje od grehova. Trčeći, oni su udarali prolaznike kaiševima isečenim od kože žrtvenog jarca. Žene su se izlagale ovim udarcima da bi postale plodne (Plutarh, *Romulus,* 21, —12; itd.). Obredi su istovremeno bili namenjeni očišćenju od grehova i sticanju plodnosti, kao i mnoge druge ceremonije koje su svetkovane uoči Nove godine. Neosporno, reč je o skupu drevnih obreda koji sadrže i tragove posvećenja tipa *Mannerbund;* no, izgleda da je značenje celokupnog scenarija bilo zaboravljeno pre nastanka Republike.

Na žrtvu su se, kako u javnom, tako i u porodičnom kultu prinosile životne namirnice: prve žitarice, grožđe, slatko vino, a ponajviše životinje (goveda, ovce, svinje i, za vreme ida u oktobru, konj). Žrtvovanje životinja, sa izuzetkom žrtvovanja konja u oktobru, uvek se obavljalo prema istom scenariju. Pokretno ognjište *(foculus),* koje je predstavljalo ognjište prinosioca žrtve, prethodno je zalivano žrtvenim vinom, a zatim po· stavljano ispred hrama, pored žrtvenika. Potom bi onaj što prinosi žrtvu simbolično zaklao životinju prelazeći žrtvenim nožem po njenom telu, od glave do repa. Prvobitno, prinosilac je i ubijao žrtvu, ali su se u klasičnom obredu time bavili posebni sveštenici *(victimarii)* kojima je to bila dužnost. Delovi namenjeni bogovima — jetra, pluća, srce itd. — potom su spaljivani na žrtveniku. Što se tiče mesa žrtvene životinje, ono je u privatnom kultu pripadalo prinosiocu žrtve i njegovima, a ako je bio u pitanju javni kult — sveštenicima.

166. Jupiter, Mars, Kvirin i kapitolska trijada

Za razliku od Grka koji su vrlo rano stvorili dobro organizovan panteon, Rimljani su na početku istorijske epohe imali samo jednu hijerarhijski uređenu grupu božanstava, drevnu trijadu, Jupiter, Mars, Kvirin, dopunjenu Janusom i Vestom. Kao bog-otac »početaka«, Janus se nalazio na čelu liste, a Vesta, zaštitnica Grada, na začelju. Književni izvori, međutim, govore o velikom

---

[169] Sto se tiče predskazivanja budućnosti, delatnosti koja implicira direktnu inspiraciju od strane nekog boga, ono je bilo sumnjivo iz jednostavnog razloga što je izmicalo kontroli Države. Zbornik proročanstava poznat pod imenom *Libri Sibyllini* morao je biti prihvaćen jer se smatralo da u

sadrži tajne budućnosti Rima. No, sveštenici su ga dobro čuvali i konscen je samo u slučajevima izuzetne opasnosti.

[170] Reč *februum,* od koje je nastao naziv meseca *februarius,* Varon *(Varron) (De lingua latina,* VI, 13) prevodi s »purgamentuim«; glagol *februare* znači »očistiti«.

broju božanstava nasleđenih od starosedelaca ili, pak, preuzetih od Grka i Etruraca. No ti bogovi i boginje niti su bili klasifikovani, niti je među njima postojala nekakva hijerarhija.[171] Neki stari autori razlikuju *di indigetes* i *di novensiles.* Prva božanstva su bila nacionalna *(patrii),* dok su druga prihvaćena kasnije (Varon, *De lingua latina,* V, 74; Vergilije, *Georg.* I, 498). Dragoceniji je poredak koji uz formulu za čin *devotio* prenosi Tit Livije: posle četiri velika boga (Janus, Jupiter, Mars, Kvirin) slede Belona i lari (boginja rata i zaštitnici zemlje), potom *divi novensiles* i *di indigetes* i na kraiu dolaze mani i Telus (§ 164).

U svakom slučaju, ne može se sumnjati u drevni karakter trijade Jupiter, Mars, Kvirin. Status i funkcije trojice vrhovnih flamina dovoljno jasno ukazuju na strukturu božanstva za čije su kultove oni bili zaduženi. Jupiter[172] je bez sumnje vrhovni bog, nebeski gromovnik, izvor svetinja i vršilac pravde, garant sveopšte plodnosti i kosmokrata, mada rat nije u njegovoj nadležnosti. Za to je zadužen Mars (Mavors, Mamers), koji je za sve Italike bog-ratnik. Ponekad se Mars povezuje i s mirovnim obredima; reč je o fenomenu dosta poznatom u istoriji religija koji predstavlja totalitarističke, odnosno »imperijalističke« težnje nekih bogova da prekorače područja svoje aktivnosti. To, pre svega, važi za Kvirina.[173] Međutim, videli smo (§ 165) da *flamen Quirinalis* obavlja obrede samo tokom tri ceremonije povezane sa žitom. štaviše, posmatrano etimološki, Kvirin je zadužen za zajednicu *viri,* to jest, za zajednicu *(covirites)* rimskog naroda; sve u svemu, on predstavlja »treću funkciju« u trojnoj indoevropskoj podeli. S druge strane, u Rimu, kao i drugde, veoma je izražena podeljenost treće funkcije, što se može objasniti njenom polivalentnošću i njenim dinamizmom.

Što se tiče Janusa i Veste, njihova veza sa drevnom trijadom verovatno samo produžava indoevropsku tradiciju. Prema Varonu, Janusu pripadaju *prima,* a Jupiteru *summa.* Jupiter je, dakle, *ɛex,* jer su *summa,* u pogledu *dignitas,*[174] superiornije od *prima,* čija je prednost jedino u vremenskom poretku. Prostorno, Janus se nalazi na pragovima domova i kod vrata. U vremenskom ciklusu on vlada »početcima godine«. U skladu s tim, Janus je i u istorijskom vremenu smešten na početak: on je bio prvi kralj Lacija, vladalac u zlatnom dobu, kada su ljudi i bogovi živeli zajedno (Ovidije, *Fasti,* I, 247—48).[175] Zamišljan je *bifrons* (s dva lica, *prim. prev.),* jer »sve što počinje pretpostavlja dva mesta, dva stanja, ono koje se napušta i ono u koje se ulazi« (Dimezil, str. 337). Njegova arhaičnost je van svake sumnje, jer su Indoiranci i Skandinavci takođe znali za »prve bogove«.

Ime Vesta je indoevropskog porekla i izvedeno je iz korena koji znači »goreti«; večna vatra *ignis Vestae* predstavlja ognjište Rima. Činjenica da su svi ostali hramovi četvorougaonog, a jedino Vestin kružnog oblika, može se

---

[171] Varon ih deli na one koji su *certi* (= sigurni, određeni) i one koji su *incerti,* među kojima je razlikovao dvadeset najvažnijih bogova koji su bili *selecti;* up. Augustin, *Civ. dei,* VII, 2.

[172] Njegovo ime nalazi se u jeziku Oska, Umbrijaca, kao i u latinskim narečjima.

[173] Ovaj bog se ponegde priključuje Marsu Gradivusu: oba poseduju svete štitove *(ancilia,* Tit Livije, V, 52); Romul, sin Marsa koji predstavlja magično kraljevstvo i ratnika, pripojen je posle smrti Kvirinu.

[174] Varon, prema citatu svetog Avgustina, *Civ. dei,* VII, 9, 1; vidi komentar kod Dimezila, *Rel. rom.,* str. 333.

[175] štaviše, Janus upravlja i nekim prirodnim »početcima«: on obezbeđuje začeće deteta, za njega se smatra da je osnivač religije, da je izgradio prve hramove, uveo svetkovanje *Saturnalija,* itd.; vid. izvore koje citira Dumezil, *nav. delo,* str. 337.

objasniti, kao što je pokazao Dimezil, indijskom doktrinom o simbolizmu Zemlje i Neba. Posvećivanje hramova i njihove orijentacije morali su slediti četiri nebeska pravca; no Vestino obitavalište ne treba posvećivati jer je sva moć ove boginje na zemlji; njeno svetilište je *aedes sacra,* a ne *templum.*[176] Vestu nisu prikazivali na slikama jer nju dovoljno dobro predstavlja vatra *(Fasti,* VI, 299). Još jedan dokaz arhaičnosti i konzervativizma, pošto rimska božanstva u početku nisu likovno predstavljana.

Pod etrurskom dominacijom, stara trijada Jupiter, Mars, Kvirin gubi svoju aktuelnost; nju zamenjuje trojstvo Jupiter, Junona, Minerva, uvedeno za vreme Tarkvinija. Očigledan je etrursko-latinski uticaj, koji, pored toga, unosi i izvesne grčke elemente. Sada božanstva imaju statue. Jupiter Optimus Maksimus, kako će se ubuduće nazivati, prikazan je Rimljanima u etrurskoj varijanti grčkog Zevsa. Njegov kult je pretrpeo izmene. štaviše, trijumf koji Senat priređuje generalima pobednicima odvija se pod Jupiterovim znakom. Za vreme ceremonije, trijumfator je postajao Jupiterov dvojnik: vozio se u kočiji krunisan lovorovim vencem, u odori boga.[sl] Uprkos prisustvu Junone i Minerve u njegovom hramu, jedini gospodar je Jupiter; njemu su upućeni zavet i posveta.

»Junona je«, kako primećuje Dimezil, »najznačajnija među rimskim boginjama, no istovremeno ona najviše zbunjuje raznovrsnošću svojih funkcija« (str. 299). Ime joj je izvedeno iz korena Juno što znači »životna snaga«. Ona upravlja većim brojem svetkovina koje su u vezi s plodnošću žena (kao Lucina prizivana je pri porođajima), a zatim i početima meseci, »ponovnim rađanjem« lune, itd. Na Kapitolu je nazivana *Reginom,* što ukazuje na veoma jaku tradiciju, jer je bila prihvaćena i u doba Republike. Sve u svemu, vezivala se za tri funkcije indoevropske ideologije: sveto kraljevstvo, ratničku moć i plodnost U toj njenoj polivalentnosti Dimezil vidi sličnost s predstavom koju otkrivamo i u vedskoj Indiji i Iranu, tj. s predstavom boginje koja u sebi objedinjuje tri funkcije i kao takva predstavlja model žene u društvu.[177]

Što se tiče Minerve, ona je bila zaštitnica umetnosti i zanatlija. Ime joj je verovatno italičkog porekla (izvedeno od indoevropskog korena 178men, što označava svaku duhovnu aktivnost); no Rimljani su ga preuzeli od Etruraca. Međutim, već kod Etruraca *Menrva* (Minerva) je predstavljala jednu varijantu Atene Palade.

U krajnjoj liniji kapitolska trijada nije uopšte produžetak nekakve rimske tradicije. I sam Jupiter predstavlja indoevropsko nasleđe. Junonu i Minervu pridodali su mu Etrurci. I kod njih je božansko trojstvo igralo važnu ulogu u hijerarhiji panteona. Znamo, na primer, da je osnivanje hramova bilo pod njegovim nadzorom (up. Servius, ad Aen. I, 422). Ali to je gotovo sve što znamo.

167. Etrurci: enigme i hipoteze

Rim se veoma rano suočio sa etrurskim svetom. Međutim, teško je tačno utvrditi recipročne uticaje ovih dveju kultura. Arheološki podaci (grobovi, freske, statue, različiti objekti) svedoče o tome da je u pitanju jedna visoko razvijena civilizacija, ali etrurski jezik nam je nepoznat. S druge strane, nijedan

---

[176] Up. kod Dimezila, str. 323; na sličan je način Vatra u Iranu, Atar, bila smeštena na kraj liste Ameša Spenta *(isto,* str. 329).

[177] Up. *nav. delo,* str. 307 i dalje, analiza funkcije Sarasvati i Anahita.

178j[a]?leđe mogu bolje uočiti na kraju nego na početku etrurske istorije; up. Λ *History of Roman Religion,* str. 50; *La Religion romaine antique,* str. 42.

antički istoričar nije prikazao religiju, kulturu i istoriju Etruraca, kao što je to učinjeno za Tračane, Kelte ili Germane. Povrh toga, elementarne informacije o etrurskoj religiji latinski autori počinju da iznose tek od I veka pre Hr., kada je prvobitno nasleđe već bilo pretrpelo helenističke uticaje. Najzad, i samo poreklo etrurskog naroda ostalo je sporno, što takođe smanjuje vrednost uporednih zaključaka.

Po predanju koje prenosi Herodot (I, 94), Etrurci su potomci Lidijaca. U stvari, izgleda da nekoliko natpisa otkrivenih na Lemnu potvrđuju njihovo azijatsko poreklo. Međutim, oblici kulture koji se razvijaju u Etruriji nisu odraz azijatske realnosti. Izvesna je samo veoma rana simbioza prekomorskih osvajača i starosedelaca koji su naseljavali oblast između reka Poa i Tibra, tj. oblast koja je u VI veku pre n. e. predstavljala Etruriju. Etrurska civilizacija je u svakom slučaju bila na visokom nivou: Etrurci su raspolagali moćnom flotom, trgovali su, koristili gvožđe i gradili utvrđene gradove. Osnovna politička organizacija im je bila federacija gradova; metropola ih je brojala dvanaest. No, stanovništvo ovih gradova bilo je samo delom etrursko; ostatak su sačinjavali Umbrijci, Veneti, Liguri i drugi italski narodi.

Grčki uticaji su se osetili dosta rano, kako u umetnosti, tako i u religiji. Etrurski bog Fufluns bio je prikazivan kao Dionis, pored boginja Semle (Semele) i Areathe (Arijadne). Mogu se naći takođe Artumes (Artemida) i Aplu (Apolon). S druge strane, izvestan broj autentičnih etrurskih božanstava ima latinska ili falijska imena: Uni (Junona), Nethuns (Neptun), Maris (Mars), Satres (Saturn). Ime mitološkog heroja Mastarna (etr.: *maestrna)* izvedeno je iz latinske reči *magister*. Asimilacija rimskih božanstava s grčkim imala je za model prethodnu asimilaciju etrurskih božanstava: Junona, Minerva i Neptun postali su Hera, Atena i Posejdon, oponašajući etrurske Uni, Menrva i Nethuns. Dakle, etrursku kulturu, a posebno religiju, karakteriše prerana asimilacija italskih i grčkih elemenata.[33] Sigurno je da se radi o jednoj onginalnoj sintezi, jer etrurski duh razvija pozajmljene ideje u skladu sa sopstvenom vokacijom. Ali nama su nepoznate etrurska mitologija i teologija. Pri tome se čak ne bismo usudili da izuzmemo ni Herakla (Herkula); jer, uprkos naporima Zana Bajea (Jean Bayet), o njemu znamo jedino to da je bio neobično popularan u Etruriji i da je imao originalnu mitologiju koja se razlikovala od grčkog predanja i koja je, štaviše, sadržavala elemente orijentalnog porekla (Melkart).[179] Što se tiče teologije, bilo bi uzaludno verovati da bi se ona mogla rekonstruisati na osnovu nekoliko informacija iz poznijeg vremena o etrurskim »knjigama«. Kao što će se videti, te informacije se skoro isključivo odnose na različite tehnike proricanja budućnosti.

U nedostatku tekstova, naučnici su se koncentrisali na detaljno proučavanje arheološkog materijala. Arhaična struktura kulta mrtvih i htonskih boginja podseća na grobove i statue Malte, Sicilije i Egejide (up. § 34). Nekropole, pravi gradovi mrtvih, podizane su pored naselja. Grobovi muškaraca bili su bogato snabdeveni, ponajviše oružjem, a grobovi žena nakitom. Prinošene su bile ljudske žrtve, a iz tog običaja su, kasnije, nastale gladijatorske borbe. Pogrebni natpisi ukazuju samo na poreklo po majci umrlog. Dok su grobovi muškaraca obeležavani falusom, na grobovima žena su bili kipusi u obliku kuće. Žena je bila inkarnacija doma, pa, prema tome, i

---

[179] *J. Bayet, »Heracles-Hercle dans le domaine etrusque« (u delu: Les origines de l'Hercule romain, 1926, str. 79—120); isti, HercU, etude critique des principaux moments relatifs α l'Hercule etrusque (1926).*

porodice.[180] Bahofen (Bachofen) je govorio o »matrijarhatu«; izgleda da je jedino nesporno to da je žena u etrurskom društvu zauzimala istaknuto mesto. Zene su zajedno s muškarcima učestvovale na gozbama. Grčki autori s čuđenjem primećuju da etrurske supruge uživaju slobodu kakva se u Grčkoj dopušta samo heterama. U stvari, one pred muškarcima ne kriju lice velom, a pogrebne freske ih prikazuju u providnoj odeći, kako uzvicima i gestovima podstiču borbe golih atleta.[181]

Pred kraj Republike, Rimljani su znali da u etrurskoj religiji postoje »knjige« koje su dospele do njih posredovanjem natprirodnih bića, nimfe Vego i dečaka Tageta. Prema legendi, ovaj drugi je iziša.o iz jedne uzorane brazde; imao je izgled deteta, ali mudrost starca. Oko Tageta su se brzo okupili ljudi; on ih je poučavao, a oni su se potrudili da njegovo učenje zabeleže i tako je nastala *haruspicinae disciplina.*[11] Mitski motiv u kojem neko natprirodno biće otkriva »svetu knjigu« (ili, pak, sadržaj neke tajne doktrine) može se naći još u Egiptu i Mesopotamiji, pa sve do srednjovekovne Indije i Tibeta. Taj scenario je postao naročito popularan u helenističkoj eposi. Epifanija Tageta u obliku *puer aeternusa* podseća na hermetizam (up. §209); to ne implicira kao obavezno da su alhemičari, znatno kasnije, »proučavali« etrursko predanje. Za nas je ovde značajna činjenica da se početkom I veka pre Hr. smatralo da su Etrurci u svojim »knjigama« sačuvali izvesna otkrića natprirodnog porekla. Ti tekstovi se uglavnom mogu klasifikovati u *libri fulgurales* (teorija gromova), *libri rituales* (kojima treba priključiti i *acherontici)* i *libri haruspicini* (koje dopunjavaju *libri fatales).*

Učenje o gromovima, prema onome što nam prenose Seneka i Plinije,[182] sadržalo je, za svaki dan u godini, objašnjenja značenja udara gromova. Drugim rečima, podelom neba na 16 delova ustanovljen je jedan mogući jezik, koji je svoju aktuelizaciju nalazio u meteorološkim pojavama. Na značenje munje ukazivali su delovi neba na kojima se ona pojavljivala i završavala. Razni bogovi slali su jedanaest različitih tipova munja. Poruka je, dakle, bila božanskog porekla, iako je prenošena »tajnim jezikom« koji su razumevali samo specijalizovani sveštenici, haruspici. Sasvim opravdano isticane su analogije s haldejskom doktrinom.[183]Međutim, u obliku koji je dospeo do nas, teorija gromova odaje izvesne uticaje helenističke nauke, počev od pseudo-Aristotelovih spisa *Meteorologica,* pa do koncepcija »haldejskih maga«.[184] No ipak, kada se sve uzme u obzir, ovi uticaji su uglavnom preinačili jezik prilagođavajući ga stilu savremenog *Zeitgeista.* Osnovna ideja, naročito homologija makrokosmos-mikrokosmos, jeste arhajska.

Na sličan način, haruspicina, tj. nauka koja interpretira znake upisane u utrobi žrtvovane životinje, pretpostavljala je da postoji veza između tri referentna nivoa: božanskog, kosmičkog i ljudskog. Svojstva različitih delova organa služila su kao indikacija odluke bogova i samim tim proricala odvijanje

---

[180] Falusi na grobovima počinju da se pojavljuju od IV veka, dok je običaj postavljanja kipusa u obliku kuće znatno stariji. Etrurci beleže ime oca i ime majčine porodice: »na majku se u manjoj meri gledalo kao na ličnost za sebe, a u većoj kao na člana njenog roda« (Altheim, *La rel. rom. antique,* str. 46; up. *A History of Rom. Rel.,* str. 51 i dalje).

[181] Altheim, *La rel. rom.,* str. 48; up. *A History...,* str. 61 i dalje.

Tageta u htonskog Hermesa.

[88] *Naturales quaestiones, II, 31—41 i 47—51; Naturalis Historia, II, 137—146.*

[30] Nedavno izišlo iz štampe, A. Piganiol, »Les £trusques, peuple d Orient«, str. 340—342.

[184] Vidi pre svega S. Weinstock, »Libri Fulgurales«, str. 126 i daljc.

predstojećih istorijskih događaja. Na bronzanom modelu ovčije jetre, otkrivenom 1877. godine u Plezansu, nalazi se urezan izvestan broj strelica, kao i imena četrdesetak božanstava.[185] Model jednovremeno predstavlja strukturu sveta i podelu panteona.

Učenje o homologiji makro-mikrokosmos pruža informaciju i o onome što bi se moglo nazvati etrurskom koncepcijom istorije. Prema *libri fatales*, jedan ljudski život odvijao se kroz dvanaest hebdomada; posle dvanaeste, čovek »napušta svoj duh« i bogovi mu više ne šalju nikakve znake.[186] Na sličan način, narodima i državama, Etruriji, kao i Rimu, tačno je utvrđen kraj u skladu sa istim normama koje važe za čitav kosmos. Govorilo se o pesimizmu Etruraca, naročito u vezi s njihovim verovanjem u snažan kosmički i egzistencijalni determinizam. No reč je o drevnoj koncepciji uočenoj kod mnogih tradicionalnih društava: čovek je usklađen s velikim ritmovima Stvaranja sveta, jer svi načini postojanja — kosmički, istorijski, ljudski — slede, razume se, na svom specifičnom referentnom nivou, uzor koji im otkriva ciklična pitanja Života.

Teško je rekonstruisati etrurska verovanja o smrti i zagrobnom životu. Počev od IV veka na slikama u grobovima počinje da se prikazuje Donji svet »koji se razlikuje od grčkog, ali je inspirisan njime: umrli putuje, na konju ili u kolima; na drugome svetu ga dočekuje grupa ljudi, možda njegovi preci; priređuje mu se gozba kojom rukovode Had i Persefona, to jest, kod Etruraca *Eita* i *Phersipnai*«.[13] S druge strane, slike prikazuju jednu kompletnu demonologiju koja nije grčkog porekla. Glavna ličnost, Šarun, uprkos grčkom imenu, predstavlja originalnu tvorevinu etrurske mitologije. »Ako zbog kukastog nosa liči na pticu grabljivicu, a zbog šiljatih ušiju na konja, zbog snažnih, nepravilnih zuba, koje na spomenicima otkriva surova grimasa njegovih usana, podseća na hijenu, spremnu da raskomada svoj plen.«[187] Pošto bi najpre dokrajčio svoju žrtvu, Sarun bi je potom otpratio u Donji svet. Međutim, na ulazu u drugi svet njegova funkcija prestaje i tamo, prema prizorima na slikama koje su nađene na zidovima grobnica, umrlog očekuje novi život pun zadovoljstava.

Nekoliko fragmenata *Libri Acherontici* ne omogućavaju nikakvo poređenje sa egipatskom *Knjigom mrtvih*. Prema hrišćanskom piscu Arnobiju (IV vek): »U njihovim *Libri Acherontici*, Etrurcima se obećava da će krv određenih životinja, žrtvovanih određenim bogovima, učiniti njihove duše božanskim, te će na taj način izbeći sudbinu smrtnika« *(Adversus Nationes*, II, 62). Servije dodaje jednu važnu informaciju: posle prinošenja izvesnih žrtava, duše se preobražavaju u božanstva, koja se nazivaju *animales* da bi se naznačilo njihovo poreklo *(Aen.* III, 168). Bila bi, dakle, reč o deifikaciji koja je ostvarena uz pomoć krvavih žrtava, što bi se moglo protumačiti kao znak arhaizma, ali i kao žrtveni sakrament koji bi se mogao uporediti s posvećivanjem u Mitrine misterije (up. § 217). U svakom slučaju, »divinizacija duša« dodaje jednu novu dimenziju etrurskoj eshatologiji.

Sve u svemu, izmiče nam ono najvažnije u etrurskoj religijskoj misli. Ugled koji su uživali u Rimu, od njegovog osnivanja, njihovi metodi proricanja

---

[185] Starost modela je još predmet rasprave; verovatno datira iz III III II v. pre Hr. Očigledne su veze s mesopotamskom hepatoskopijom; docniji uticaji su te veze samo još pojačali.

[186] Varon, prema tekstu koji je naveo i komentarisao Buše-Leklerk (Bouche-Leclerc) u *Histoire de la divination*, IV, str. 87 i dalje; Dumezil, *Rel. rom. arch.*, str. 653 i dalje.

[187] *F. de Ruyt, Charun, demon etrusque de la mort, str. 146—147.*

budućnosti, veština orijentisanja, građenja gradova i svetilišta, sve to ukazuje na kosmološku strukturu teologije Etruraca i izgleda da objašnjava njihove napore da proniknu u enigmu istorijskog vremena. Vrlo je verovatno da su ova shvatanja doprinela sazrevanju rimske religije.

168. Krize i katastrofe: od galskog sizerenstva do Drugog punskog rata

Godine ~496, kratko vreme posle proterivanja poslednjeg etrurskog kralja i proglašenja Republike, podignut je, u podnožju Aventina, hram posvećen jednoj novoj trijadi: Cereri, Liberu i Liberi. Moguće je da je politika odigrala važnu ulogu u osnivanju kulta namenjenog trima božanstvima, zaštitnicima plodnosti. Svetilište, mesto, koje je već duže vremena bilo namenjeno poljoprivrednim kultovima, pripadalo je predstavnicima plebsa.[188] Etimološki, Cerera označava personifikaciju »napretka«. To što je postojao *flamen Cerialis,* kao i specifičan karakter obreda prilikom svetkovanja *Cerealija* (19. aprila), ukazuje na arhaičnost boginje. Što se tiče imena Liber, izgleda da je ono izvedeno iz indoevropskog korena ***leudh,*** čije je značenje »onaj koji osigurava klijanje i obezbeđuje rod i žetvu«.[189] Prema svetom Avgustinu *(Civ. dei,* VII, 3), par Liber—Libera podsticao je rađanje i sveopštu plodnost, »oslobađajući« seme za vreme seksualnog čina *(isto,* VII, 9). U nekim mestima Italije svetkovanje ovih božanstava, *Liberalije* (17. marta), sadržavalo je izvesne elemente razuzdanosti: u procesiji su nošeni falusi i najčestitije gospe morale su ih javno kititi vencima, držani su bestidni govori, itd. *(Civ. dei,* VII, 21). Ali, veoma brzo, trijada Cerera, Liber i Libera asimilovana je *(interpretatio graeca!)* trojstvom Demetra, Dionis (Bah) i Persefona (Prozerpina).[190] Sa širenjem Dionisovog kulta, prestiž Libera, koji se sada naziva Bah, postaje izuzetno veliki (vidi dalje, str. 112).

Još u VI veku, dok je bio pod etrurskom prevlašću, Rimu su bili poznati grčki bogovi. Međutim, odmah posle proglašenja Republike, dolazi do brzog asimilovanja grčkih božanstava: Dioskura 499. godine, Merkura 495, Apolona 431 (za vreme kuge; među prvima je, dakle, uveden »bog-lekar«). Venera, čije je ime prvobitno označavalo magičnu lepotu, bila je identifikovana s grčkom Afroditom; ali struktura boginje je kasnije izmenjena pod uticajem legende o Troji. Slični procesi karakterišu i asimilaciju latinskih i italskih božanstava. Dijana je preuzeta od Albanjana i docnije pripojena Artemidi. Godine ~396, Junona Regina, boginja zaštitnica Veja,191 bila je ceremonijalno pozvana da se nastani u Rimu. U čuvenom odeljku svoje knjige (V, 21, 3—22) Tit Livije opisuje taj ritualni *evocatio.* Diktator Kamil192 obratio se boginji opsednutih: »A tebe, Junona Regina, koja si danas naklonjena Veju, molim da pođeš za nama, pobednicima, u naš grad koji će uskoro biti tvoj i koji će ti posvetiti hram dostojan tvoje veličine.« Vejani »nisu ni znali da su ih, uz pomoć čarolija napadača, njihova sopstvena božanstva već bila napustila, da su bogovi već bili

---

188 Prema predanju, hram je nastao kao rezultat prvog konsultovanja *oibilskih knjiga,* no reč je o anahronizmu.

[48] E. Benveniste, »Liber et liberi«; Dumezil, *nav. delo* str. 383.

[190] Up. J. Bayet, »Les .Ceralia', alteration d' un culte latin par le mythe grec« *(= Croyances et rites dans la Rome antique),* posebno str. 109 i dalje.

191 Stari etrurski grad *(prim. prev.).*

192 Opsedao, a kasnije i osvojio grad Vej *(prim. prev.).*

pozvani da i sami učestvuju u pljački, a da su ostali, zavetima prizvani iz njihovog grada, već počeli da bacaju poglede ka hramovima i novim boravištima koja su ih očekivala kod neprijatelja: ukratko, nisu ni znali da žive svoj poslednji dan ...«

Invazija Kelta u prvoj četvrtini IV veka prekinula je .veze s helenizmom. Rim je (oko ~390. godine) bio u tolikoj meri opustošen da su mnogi pomišljali kako bi trebalo napustiti ruševine i preći u Vej. Kao i Egipćani, nakon upada Hiksa (up. § 30), Rimljani su posle spaljivanja grada potpuno izgubili veru u svoju istorijsku sudbinu. Galskog sizerenstva Rim i Italija su se oslobodili tek posle pobede kod Sentinuma (~295). Veze s grčkim svetom opet su uspostavljene, a Rimljani su nastavili sa svojom osvajačkom politikom. Pred kraj III veka, Rim je bio najmoćnija država u Italiji. Otada pa nadalje, tradicionalne verske institucije će biti pod, ponekad dosta izrazitim, uticajem političkih promena. Za jedan narod koji je bio svikao da u svakom istorijskom događaju pronalazi božansku epifaniju, vojne pobede ili porazi bili su puni religijskih značenja.

Kada je, neznatno kasnije, Drugi punski rat ugrozio i sam opstanak rimske države, religija je pretrpela duboke promene. Rim je pozvao u pomoć sve bogove, bez obzira na njihovo poreklo. Haruspici i *Sibilske knjige* otkrili su > da uzroci vojnih poraza leže u grehovima ritualnog reda. U skladu sa uputstvima iz *Sibilskih knjiga,* Senat je preduzeo spasonosne mere: otpočelo se sa prinošenjem žrtava, lustracijama, neuobičajenim procesijama i ceremonijama, pa čak i sa žrtvovanjem ljudi. Katastrofalni poraz kod Kana (~216), koji je pao još teže jer su ga pratile mnogobrojne čudne pojave, kao i incest što su počinile dve vestalke, naterao je Senat da pošalje Fabija Piktora da potraži savet od proročišta u Delfima. U Rimu, *Sibilske knjige* su prepisale kao lek ljudske žrtve: dva Grka i dva Gala bili su živi zakopani (Tit Livije, XXII, 57, 6).[193] Vrlo je verovatno da je posredi jedan obred arhaične strukture: bilo je to »kreativno ubijanje«.[194]

Najzad, godine ~205—204, uoči pobede nad Hanibalom, a sledeći jednu sugestiju iz *Sibilskih knjiga,* Rimljani uvode prvo azijsko božanstvo, Kibelu, Veliku majku iz Pesinunta (Tit Livije, XXIX 10 i dalje). Jedna rimska eskadra prenela je iz Pergama slavni crni kamen koji je simbolično predstavljao boginju. Svečano dočekana u Ostiji, Kibela je potom ostavljena u svome hramu na Palatinu.[30] Međutim, orgijastički karakter kulta i, još više, prisustvo sveštenika evnuha, nikako nisu odgovarali rimskoj strogosti. Senat je stoga, bez oklevanja, brižljivo propisao pravila obrednih manifestacija. Žrtve su se mogle prinositi isključivo unutar hrama, a procesija je obavljana samo jedanput godišnje kada je sveti kamen (betil) nošen na kupanje. Rimskim građanima je bilo zabranjeno da prinose žrtve Kibeli prema anadolskom ritualu. Osoblje u hramu svedeno je na jednog sveštenika, jednu sveštenicu i njihove pomoćnike;

---

[193] Godine ~ 226, da bi se otklonila opasnost od galske invazije, opet su, posle konsultovanja *Sibilskih knjiga,* živi pokopani par Grka i jedan Gal (Plutarh, *Marcellus,* III, 4). Slične žrtve prinošene su i krajem II veka (Plutarh, *Quest. Rom.,* 83). Senat je zabranio prinošenje Ijudi na žrtvu ~97. god.

[194] Da bi sebi osigurao pobedu, Kserks je, kada je ukrcao vojsku na brođove i pošao na Grčku, naredio da se devet dečaka i devet devojčica zivi sahrane. Pored toga, poznato je da je Temistokle, uoči bitke kođ Salamine, sledeći proročanstvo, prineo na žrtvu tri mlada zarobljenika (Plutarh, *Vita. Them.,* XIII). O ovoj mitsko-ritualnoj temi vid. Eliade,
[e] *Zalmoxis ά Gengis-Khan, str. 178 i dalje.*

ali te funkcije nisu mogli obavljati ni Rimljani ni njihovi robovi. Što se tiče rimskog državnog kulta, njega je kontrolisao jedan gradski sveštenik.

Ipak, godine ~204, Senat je dao saglasnost za formiranje sodalicija koje su okupljale isključivo pripadnike aristokratije; njihova glavna funkcija se svodila na priređivanje gozbi u slavu Kibele. U krajnjoj liniji, uvođenje prvog azijskog božanstva u rimsku religiju bilo je delo aristokrata. Patriciji su smatrali da je Rim pozvan da odigra značajnu ulogu na istoku. No, još dugo je Kibela predstavljala izuzetak. Do invazije istočnjačkih kultova dolazi tek posle više od jednog veka. U svakom slučaju, posle velikih patnji i strahota Drugog punskog rata, za Rim su azijska božanstva postala dvaput privlačnija. Ali ovde se opet nailazi na specifičnu rimsku ambivalentnost: istovremeno, potreban da se strani kultovi drže pod kontrolom i strah da se ne izgubi korist od njih.[195] Međutim, posledice ova dva rata, kao i sjajne konačne pobede, nisu se mogle izbeći. S jedne strane, u Rimu su se koncentrisali strani robovi, kao i mnogobrojni begunci iz svih krajeva Italije. S druge strane, pojedini delovi stanovništva postepeno su napuštali tradicionalnu religiju. Počev od IV veka, u Rimu, kao i u drugim mediteranskim zemljama, sve više dolazi do izražaja potreba za jednim ličnim religijskim iskustvom. Do takvog verskog iskustva moglo se doći pre svega posredstvom konventikula i zatvorenih društava tipa »posvećenih u Misterije«; drugim rečima, preko tajnih udruženja koja su izmicala kontroli države. To je bio razlog zbog kojeg je Senat zabranio učešće rimskih građana, pa čak i njihovih robova, u anadolskom svetkovanju Kibele.

Godine ~ 186, vlasti su, sa iznenađenjem i gnušanjem, otkrile u samom Rimu svetkovanje *bahanalija*, to jest, noćnih »orgijastičkih misterija«. Dionisov kult se veoma raširio po mediteranskim zemljama, naročito u helenističkoj epohi (§ 206). Posledica rimske dominacije nad Velikom Grčkom bilo je formiranje brojnih ezoteričnih društava na poluostrvu, pre svega u Kampanji. Zapravo, neka vidovita sveštenica, poreklom iz Kampanje, uvela je u Rimu jedan tajni kult, uređen prema njenim sopstvenim pravilima, koji je u sebi sadržavao izvesne obrede slične onim u Misterijama. Posle jedne prijave koju je konzul odmah obnarodovao, istraga je otkrila razmere kulta, kao i njegov orgijastički karakter. Pristalice, njih preko 7.000, bili su optuženi za brojne zločine: ne samo da su polagali zakletvu da nikome ništa neće reći, već su upražnjavali i pederastiju i uz to organizovali ubistva da bi se dokopali bogatstva. Svetkovanje kulta obavljalo se u najstrožoj tajnosti. Prema Titu Liviju (XXXIX, 13, 12), unezvereni ljudi, čineći nekontrolisane pokrete, izgovarali su reči predskazanja; žene, »raspuštenih kosa, kao bahantkinje«, trčale su ka Tibru »mašući užarenim bakljama« koje su potapale u vodu, a potom ih izvlačile sve u plamenu, »jer se živi sumpor mešao s krečom«.[196]

Neke od optužbi podsećaju na obrasce koji su docnije korišćeni u procesima protiv jeretika i veštica. Brzina i strogost s kojima je istraga sprovedena, kao i surovost represije (nekoliko hiljada pogubljenja širom zemlje), ukazuju na politički karakter procesa. Vlasti su proglasile tajna društva opasnim, smatrajući da su ona u stanju da organizuju zaveru i pokušaju da izvrše državni udar. Jasno je da ovim Bahov kult nije bio u potpunosti

---

[195] *Up. Jean Bayet, Histoire... de la religion romaine, str. 154.*

[196] Čak su ih optuživali da su na stravičan način uklanjali sve onc koji su odbijali da im se pridruže u njihovim zločinačkim i gnusnim delima *(ibid.,* 39, 13, 13). Za iscrpniju analizu teksta Tita Livija i Senata i Konzulata iz 186, u vezi sa bahanalijama, vid. Adrien Bruhl, *Liber Pater,* str. 82—116.

ukinut; jedino je rimskim građanima bilo zabranjeno da u njemu učestvuju. štaviše, za svaku Bahovu svetkovinu, koja je ograničena na svega pet učesnika, morala se dobiti dozvola od Senata. Sva zdanja i svi kultni predmeti bili su uništeni, sem onih koji su sadržali »neku svetinju«.

Sve ove panične mere pokazuju koliko je Senat bio podozriv prema verskim udruženjima koja su izmicala njegovoj kontroli. Bahanalije nisu nikada smele da nadjačaju Senat i Konzulat; represija, koja je ovom prilikom primenjena, poslužila je tri veka kasnije kao uzor za proganjanje hrišćana.

XXI POGLAVLJE

KELTI, GERMANI, TRAČANI I GETI

169. Postojanost preistorijskih elemenata

Uticaj Kelta u staroj istoriji Evrope trajao je manje od dva veka: od osvajanja severne Italije u V veku (Rim je napadnut ~390. godine), pa do pljačke Apolonovog svetilišta u Delfima ~279. godine. Posle toga, istorijska sudbina Kelta je zapečaćena: našavši se izloženi nadiranju germanskih plemena s jedne strane i pritisku Rima s druge strane, oni su sve više slabili. Međutim, Kelti su nasledili jednu izuzetno bogatu i kreativnu protoistoriju. Stoga su, kao što ćemo videti docnije, arheološki podaci od izuzetnog značaja za razumevanje keltske religije.

Veoma je verovatno da su najstariji Kelti tvorci tzv. kulture »polja urni« *(Urnfield),*[1] koja se razvijala u centralnoj Evropi između ~ 1300. i —700. godine. Oni su stanovali po selima, bavili se poljoprivredom, koristili su bronzu i spaljivali svoje mrtve. Prilikom prvih seoba (između X i IX veka), dospeli su u Francusku, Španiju i Veliku Britaniju. Između ~700. i ~600. godine, u centralnoj Evropi počinje da se širi upotreba gvožđa; to je tzv. Halštatska kultura koju karakteriše izrazito socijalno raslojavanje, na šta dovoljno ukazuju razlike u t>ogrebnim obredima. Moguće je da su te promene bile rezultat iranskih kulturnih uticaja, koje su prenosili Kimeri (poreklom s Crnog mora). U tom periodu je nastala keltska vojna aristokratija. Tela mrtvih (bar tela starešina) nisu više spaljivana, već su zajedno s oružjem i drugim dragocenostima polagana u kočije s četiri točka i tako sahranjivana u grobnicu, nad kojom je potom bila podignuta humka. Oko ~500. godine, za vreme drugog gvozdenog doba, poznatog kao Latensko197 doba, umetnička kreativnost keltskog duha dostiže svoj vrhunac. Ocenjeno je da iskopan zlatni nakit i

197 Prema arheološkom lokalitetu Laten u Švajcarskoj *(prim. prev.)*

mnogobrojni metalni predmeti »služe na čast varvarskom svetu i predstavljaju značajan, iako po obimu mali doprinos Kelta evropskoj kulturi«.[2]

S obzirom na nedostatak pisanih izvora, arheološki dokumenti koji svedoče o religiji ovog naroda dobijaju neocenjivu vrednost. Zahvaljujući iskopavanjima, danas se zna da su Kelti neobično poštovali sakralni prostor, to jest, sveta mesta koja su se u skladu sa strogo određenim pravilima nalazila oko oltara na kojem su prinošene žrtve. (Kao što ćemo videti, još su stari autori pisali o ritualnom obeležavanju svetih mesta i o simbolizmu »Središta sveta«, a na istu temu nailazimo i u irskoj mitologiji.) Iskopavanja takođe pokazuju da su u obredne bunare, na dubini od dva do tri metra, postavljane raznovrsne žrtve. Baš kao grčki *brothros* ili rimski *mundus,* ove obredne jame su obezbeđivale vezu s božanstvima podzemnog sveta. Neki od ovih bunara potiču iz drugog milenijuma pre n. e.; ponekad su bili ispunjeni zlatnim i srebrnim predmetima polaganim u bogato ukrašene obredne posude.[3] (Sećanje na te bunare koji su povezani s drugim svetom i na zakopano blago može se naći u srednjovekovnim legendama, kao i u keltskom folkloru.)

Podjednako je važan i doprinos koji daje arheologija u pogledu rasprostranjenosti i kontinualnosti kulta lobanja. Otkako su u Jorkširu otkriveni cilindri od krečnjaka ukrašeni stilizovanim ljudskim glavama, čija je starost varirala od XVIII veka pre Hrista pa sve do srednjeg veka, lobanje i prikazi »odsečenih glava« pronađeni su na svim područjima koje su naseljavala keltska plemena. Otkrivene su lobanje poređane u niše ili ugrađene u zidove svetilišta, glave isklesane od kamena, kao i bezbroj duboreza sa ovim motivom, nepoznatog porekla. A na religijski značaj lobanja ukazuju još klasični autori; uprkos zabrani crkve, veličanje »odsečene glave« igra značajnu ulogu, kako u srednjovekovnim legendama, tako i u britanskom i irskom folkloru.[4] U svakom slučaju, reč je o kultu čiji koren zadire u preistoriju, a koji je u više azijskih kultura preživeo sve do XIX veka.[5] Prvobitnu magijsko-religijsku vrednost »odsečene glave« docnije su još uvećala verovanja koja su u lobanji lokalizovala prvi izvor *semen virile,* kao i sedište »duha«. Za Kelte je lobanja predstavljala savršeno stecište svete snage božanskog porekla, koja je vlasnika štitila od svakog zla i obezbeđivala mu zdravlje, bogatstvo i pobedu u isti mah.

Sve u svemu, arheološka otkrića ukazuju, s jedne strane, na arhaičnost keltske kulture, a s druge, na kontinuitet izvesnih centralnih religijskih ideja, od protoistorije, pa do srednjeg veka.

, [2] Anne Ross, *Pagan Celtic Britain,* str. 35. Vid. izbor reprodukcija u Knjizi J. J. Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romams,* str. 101 i dalje.
[8] Stuart Piggot, *Ancient Europe,* str. 215 i dalje; isti, *The Druids,* str. 62 i dalje.
[4] Vid. Anne Ross, *nav. delo,* str. 97—164, sl. 25—86 i bakroreze 1—23.
[5] Up. *Le Yoga,* str. 299, 401—402; *Le Chamanisme,* str. 339 i dalje.

Mnoge od tih ideja i običaja predstavljaju staru religijsku zaostavštinu neolita, ali njih su Kelti veoma rano asimilovali i delom pripojili teološkom sistemu koji su nasledili od svojih indoevropskih predaka. Začuđujuća kontinualnost kulture koju obelodanjuje arheologija omogućuje istoričaru keltske religije korišćenje poznijih izvora, na prvom mestu irskih tekstova nastalih izmedu VI i VIII veka, ali isto tako i epskih predanja i folklora koji su se u Irslcoj sačuvali sve do kraja XIX veka.

170. Indoevropsko nasleđe

Na arhaičnost keltske kulture ukazuju i drugi tekstovi. U Irskoj se i danas mogu naći mnoge ideje i običaji stare Indije, a prozodija je slična sanskritskoj i hititskoj; reč je, kao što kaže Stjuart Pigot (Stuart Piggot), »o fragmentima zajedničkog nasleđa iz II milenijuma«.[198] Baš kao i brahmani, druidi su

[0] *The Druids,* str. 88. Prema Majlsu Dilonu (Myles Dillon), druidi i brahmani su sačuvali indoevropske običaje koji su se u galskom svetu održali do XVIII veka, a u Indiji sve do danas; up. »The Archaism of Irish Tradition«, str. 246. Vid. takođe, od istog autora,

memoriji pridavali izuzetno veliki značaj (np. § 172). Stari irski zakoni su bili izraženi u stihovima, kako bi se lakše upamtili. Paralelizam između irskih i indijskih sudskih ugovora ne ogleda se samo u njihovoj formi i tehnici, već katkad i u načinu izražavanja.[199] Setimo se i drugih primera indo-keltskog paralelizma: posta kao načina da se sudskom zahtevu prida veći značaj; magijsko-religijske vrednosti istine;[200] umetanje delova u stihovima u epsku narativnu prozu, pre svega u dijaloge; važnosti barda i njihovih veza s Vladaocima.[201]

Zbog ritualne zabrane pisanja, ne raspolažemo nijednim tekstom o religiji kontinentalnih Kelta u redakciji nekog od autohtonih. Naši jedini izvori su nekoliko opisa grčko-latinskih pisaca i brojni spomenici u obliku ljudskih figura, većim delom iz galsko-rimske epohe. Nasuprot tome, ostrvski Kelti, koncentrisani u
Kaledoniji (Škotskoj), zemlji Gala i naročito u Irskoj, stvorili su veoma obimnu epsku literaturu. Uprkos činjenici da je pisana posle prelaska u hrišćanstvo, ova literatura dobrim delom predstavlja nastavak prehrišćanske mitske tradicije; isto to važi i za bogati irski folklor.

Irski dokumenti često potvrđuju podatke koje daju klasični autori. U svome delu *De bello Gallico* (VI, 13), Cezar tvrdi da Gali imaju dve privilegovane klase — druide i plemiće — i treću, potlačenu, koju predstavlja »narod«. Ista takva trojna podela društva, koja odraža\^a dobro poznatu indoevropsku ideologiju (§ 63), otkriva se u Irskoj odmah po prelasku u hrišćanstvo: društvo kojim vlada *rig* (fonetski ekvivalent sanskritskog *rađ,* lat. *reg),* deli se na klasu druida, vojnu aristokratiju *(flaith,* što doslovno znači »vlast« i predstavlja tačno fonetski ekvivalent sanskritskog *kšatra*) i stočare, to jest, *»bo-airig,* slobodne ljude *(airig),* koji se definišu kao vlasnici krava *(bo)«.*[V)]

Kasnije ćemo imati prilike da ukažemo i na druge ostatke indoevropskog religijskog sistema kod Kelta. Za sada ističemo samo to da se »ovo nasleđe, zajedničko indo-iranskim i italo-keltskim društvima« može objasniti »postojanjem moćnih svešteničkih bratstava koja su čuvala i negovala svete tradicije s formalističkom strogošću«.[202] Što se tiče trojne indoevropske ideologije, ona se može uočiti i na listi bogova koju prenosi Cezar; radikalno, istorizovana, ona je opstala u irskoj tradiciji. žorž Dimezil i Jan de Vris (Jan de Vries) su pokazali da su vladari legendarnog naroda Tuata De Danan (Tuatha De Dannan), u stvari, predstavljali bogove koji objedinjuju prve dve funkcije, dok je treću predstavljao narod Fomore, smatran starosedeocima ostrva.[203]

Cezar prikazuje keltski panteon u stilu *intemretatio romana.* »Bog kojeg oni najviše poštuju«, pisao je konzul, »jeste Merkur. Njegovih kipova ima najviše. U njemu oni vide pronalazača svih veština; smatraju ga vodičem putnika i onim koji najviše može da pomogne u sticanju novca i u trgovini. Pored njega, obožavaju Apolona, Marsa, Jupitera i Minervu. O tim božanstvima imaju gotovo istu predstavu kao i ostali narodi. Apolon progoni bolesti, Minerva uči radu i zanatima. Jupiterovo carstvo je na nebesima, a Mars upravlja ratom« *(De bello Gallico,* VI, 17).

Celt and Aεyan, str. 52 i dalje. Proučavajući irske i indijske pogrebne običaje, Hans Hartman (Hans Hartmann) procenjuje da je struktura irskog mentaliteta bliža staroj Indiji nego mentalitetu Engleske ili Nemačke; up. *Dcr Totenkult in Irland,* str. 207.

[199] D. A. Binchy, »The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts«, koji navodi Dillon, »The Archaism«, str. 247.

[200] Vid. reference kod Dilona, »The Archaism«, str. 247, 253 i dalje. Vid. takođe *Celt and Aεyan.*

[201] G. Dumezil, *Servius et la Fortune,* str. 221 i dalje, i *svuda;* J. E. Caerwyn Williams, »The Court Poet in Medieval Ireland«, str. 99 i dalje. Ističemo da se isto tako mogu naći analogije i sa sumero-akadskim svetom i da se te analogije mogu objasniti vezama Indoevropljana s antičkim narodima na Bliskom istoku; up. H. Wagner, »Studies in the Origins of Early Celtic Tradition«, str. 6 i dalje, i *svuda.*

[202] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes.* •U. str. 10. Up. dalje, n. 38, Vandrijeova (Vendryes) razmatranja.

[203] Up. Dumezil, *Mythe et ϋ,ρορέβ,* I, str. 289; Jan de Vries, *La religion aes Celtes,* str. 157 i dalje.

Mnogo se raspravljalo o autentičnosti, pa samim tim i o vrednosti ove *rimske interpretacije* galskog panteona. Međutim, Cezar je prilično dobro poznavao keltske običaje i verovanja. Pre nego što ;je otpočeo svoj pohod na Transalpinsku Galiiu, on ie već bio prokonzul Cisalpinskoj Galiji. No, pošto nam je mitologija kontinentalnih Kelta nepoznata, mi znamo veoma malo o bogovima koje pominje Cezar. Veoma je čudno da on ne postavlja »Jupitera« na čelo svoje liste. Verovatno da je veliki keltski nebeski bog izgubio svoj primat kod gradskog stanovništva izloženog, najmanje četiri veka, mediteranskim uticajima. U istoriji religija, taj fenomen se može uočiti svuda, na antičkom Bliskorn istoku (up. §§ 48 i dalje), u vedskoj Indiji (§ 62), kao i kod starih Germana (§ 176). Ali mnogobrojni obelisci, zvani »džinovski Jupiter«, kojih je pronađeno najviše na prostoru između Rajne, Mozela i Saone, a koje su podizala i neka germanska plemena, predstavljaju nastavak arhajskog simbolizma, pre svega simbolizma Vrhovnog nebeskog bića. Odmah se može primetiti da oni ne slave vojnu pobedu, kao obelisci Trajana i Marka Aurelija. Oni nisu podignuti u forumu ili na ulicama, već daleko od grada. štaviše, ovaj keltski Jupiter se dosta često prikazuje s točkom;[204] točak je, doista, igrao važnu ulogu kod Kelta. Točak s četiri žbice predstavljao je godinu, to jest, ciklus od četiri godišnja doba. Naime, u keltskom jeziku se za »godinu« i »točak« koristi ista reč.[205] Iz svega toga sledi, kao što dobro zaključuje Verner Miler (Werner Miiller), da taj keltski Jupiter, nebeski bog i kosmokrata, gospodari godinom, a da obelisk simbolizuie *axis mundi.* S druge strane, irski tekstovi govore o »dobrome bogu« Dagdi i smatra se da njega treba identifikovati s galskim bogom kojeg Cezar opisuje teonimom »Jupiter«.[206]

Arheologija potvrđuje konzulov iskaz u vezi s popularnošću »Merkura«: pronađeno je preko 200 njegovih kipova i bareljefa, kao i skoro 500 natpisa. Njegovo galsko ime nam je nepoznato, ali verovatno je Lug; ovaj bog igra važnu ulogu kod ostrvskih Kelta. Njegovo ime nose mnogi gradovi (npr. Lugdunom = Lion), što zajedno s činjenicom da je svetkovan u Irskoj ukazuje na to da je ovaj bog bio poznat u svim keltskim zemli'ama. Irski tekstovi prikazuju Luga kao vojnog zapovednika koji na boinom polju koristi svoju magijsku moć, ali i kao izvanrednog pesnika i mitskog pretka jednog značajnog plemena. Te osobine ga čine sličnim Vodan-Odinu kojeg Tacit takođe poistovećuje s Merkurom. Iz toga se može zaključiti da Lug predstavli'a magiiski i voini aspekt vrhovne vlasti: on je žestok i neustrašiv, ali štiti ratnike, isto kao i barde i čarobnjake. Karakterišu ga, baš kao i Odin-Vodana (§ 175), magijsko-spiritualne sposobnosti i u tome leži objašnjenje činjenice da je izjednačavan s Merkurom-Hermesom.[207]

Marsu su, prema Cezarovom pisanju *(De bello Gallico,* VI, 17), Gali »pred bitku zavetovali sve što u borbi steknu: posle bitke, oni su mu prinosili na žrtvu živi plen, a sve ostalo bacali su na jednu gomilu«. Nije poznato keltsko ime galskog boga rata. U mnogobrojnim zavetnim natpisima upućenim Marsu, pominju se nazivi: *Albioris,* »Kralj sveta«, *Rigisamos,* »Vrlo kraljevski«, *Katuriks,* »Kralj bitke«, *Kamulus,* »Moćni«, *Segomo,* »Pobednički« itd. Neki nadimci su nerazumljivi, ali ni oni koji su prevedeni ne obogaćuju mnogo naše znanje. Isto se može reći i za preko stotinu natpisa posvećenih Herkulu; baš kao i natpisi posvećeni Marsu, oni jedino pokazuju da je bog rata postojao.

Kada se uzmu u obzir i druge informacije, dobija se dosta složena struktura ovog boga. Prema grčkom istoričaru Lukijanu iz Samosate (II vek posle Hr.), keltsko ime Herkula bilo je *Ogmios.* Lucije je video jednu sliku ovog boga: bio je to ćelavi starac, smežurane kože, koji je za sobom vukao veliki broj ljudi i žena, vezanih za njegov jezik zlatnim i ćilibarskim nitima. Mada su bili tako slabo vezani, oni nisu pokušavali da pobegnu, već su ga

---

[204] Vid. indikacije Venera Milera u: *Die Jupitergigantensaulen und ihre Verwandten,* str. 46 i dalje.

[205] Up. primere koje navodi Miler, *nav. delo,* str. 52 i dalje. U srednjem veku, *annus* je takođe prikazivana kao točak s četiri ili dvanaest žbica koji nosi neko božansko biće; vid. reprodukcije nekih od crteža koje daje Miler, str. 51.

[206] Jan de Vries, *nav. delo,* str. 45 i dalje.

[207] J. de Vries, *nav. delo,* str. 62, dodaje: »No ne treba zaboraviti da se prilikom ove asimilacije vodilo računa samo o jednom aspektu njegove izuzetno složene ličnosti.«

pratili »veseli i razdragani, zasipajući ga hvalama«. Neki čovek iz tog kraja objasnio mu je sliku: oni, Kelti, ne pripisuju govorničku veštinu Hermesu, kao Grci, već Herkulu, »jer je Herkul mnogo jači« *(Discours, Hercule,* 1—7). Ovaj tekst je izazvao protivurečne interpretacije.[208] Ljudi vezani nitima poređeni su s Marutima koji su pratili Indru, kao i s družinom Einherjar koja je išla za Odin-Vodanom (J. de Vris). S druge strane pronađena je sličnost između Ogmiosa i Varune, »majstora vezivanja« [F. le Ru (Le Roux)]. Verovatno je keltski »Mars« prisvojio neke specifične atribute boga Vladaoca i čarobnjaka, proširivši tako svoju funkciju pratioca duša u podzemni svet. (Videćemo u § 175 da je kod Germana, naprotiv, Odin delimično istisnuo boga rata.) U irskoj epici, Ogmiosu odgovara bog Ogma, borac bez straha i mane. No, njemu se takođe pripisuje i pronalazak pisma zvanog »ogamika«; moglo bi se reći da on objedmjuje ratničku snagu s »naukom« odinskog tipa.

Cezar prikazuje »Apolona« kao boga-lekara. Njegovo galsko ime je nepoznato, no epiteti u natpisima uglavnom dai'u potvrdu isceliteljskog karaktera ovog boga. S druge strane, irski tekstovi govore o Dijankeht (Diancecht) koji je oživeo i izlečio Tauta De Danana; štaviše, on se priziva i u jednoj staroj formuli egzorcizma. ^ Njegovo ime se pominje zaiedno sa imenom Grobniua (Grobniu), boga kovača. Njega, dakle, možemo smatrati predstavnikom onih bogova kojima Dimezil pripisuje »treću funk$^{C}4^{U<<}$· Sto se tiče »Minerve«, čije je galsko ime takođe nepoznato, ^{a}b koju Cezar definiše kao boginju veština i zanata (prema tome i njoj pripada treća funkcija), nju su izjednačavali s boginjom Brigancijom (Brigantia), ćerkom Dagde i zaštitnicom pesnika, kovača i lekara.

171. Da li je moguće rekonstruisati keltski panteon?

Panteon, prerušen Cezarovom *interpretatio romana,* prikriva jednu religijsku realnost do koje se može dopreti, ali samo delimično, poređenje s predanjima ostrvskih Kelta. Što se tiče teonima otkrivenih na spomenicima, kao i natpisa iz galsko-rimskog perioda, oni, najvećim delom predstavljaju opisane ili topografske epitete, pridavane bogovima koji su sačinjavali panteon: pojedini naučnici su pogrešno smatrali daoni označavaju autonomna božanstva.

Jedinu informaciju o galskim nazivima bogova, prenosi nam pesnik Lukan, u I v. posle Hrista. On pominje one »koji strašnom žrtvom umiruju okrutnog Teutatesa i strašnog Ezusa (Esus) na žrtvenicima divljaka, kao i Taranisov oltar koji je podjednako surov kao i oltar skitske Dijane« *(Pharsalia,* I, 444—46). Autentičnost ovih imena potvrđuju galsko-rimski natpisi koji pominju Ezusa, Taranuknusa (Taranucnus) (ili Jupitera Taranukusa) i Marsa Tutatisa (Toutatis). Autor jednog srednjovekovnog komentara[209] pokušao je da ih rastumači, no njegove glose su kontradiktorne. Komentar ipak daje precizne informacije o vrsti žrtve koja je prinošena svakome od ovih bogova: za Teutatesa, jedan čovek bi bio udavljen u buretu; za Ezusa, žrtva bi bila obešena o drvo, pa onda zaklana; za Taranisa — »koii upravlja bitkama i predstavlja najvećeg boga na nebu« — ljudi su spaljivani u lutkama načinjenim od drveta.

Jedna od slika na kotlu iz Gundestrupa prikazuje osobu sa ogrtačem kako gura ljudsku žrtvu okrenutu naglavačke u neki sud. Više ratnika korača ka sudu; iznad njih, vide se konjanici koji se udaljavaju. Jan de Vris *(nav. delo,* str. 55) misli da je možda u pitanju obred posvećenja, koji nema veze s Teutatesom. (Irska epska poezija u više navrata obrađuje temu kralja, koji se u užarenoj kući davi u kaci u koju je bio skočio da bi izbegao požar. Reč je svakako o jednom ritualu koji u sebi sadrži ljudsku žrtvu.[210]) Od XVIII veka

---

[208] Neke od tih interipretacija trazmatrala je Frangoise Le Roux, »Le ,[leu]. celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien, a l'Ogmios de Diirer«, str.-216 i dalje; J. de Vris, *nav. delo,* str. 73 i dalje.

[209] *Commenta Bernensia, koje je reprodukovao J. Zwicker, Fontes historiae religionis Celticae, I, str. 51 i dalje.*

[210] M. L. Sjested (Sjoestedt) navodi neke odgovarajuće primerc s kontinenta, *Dieux et Hdros des Celtes* (str. 75). Za K. Ramnua (C. Rainnoux), ove žrtve, prinete na kraju jedne

ime Teutates je prevođeno sa »Otac plemena«. Bog je sigurno imao važnu ulogu u životu plemena; upravljao je ratovima, ali je obavljao još mnoge dužnosti.[211]

Što se tiče Taranisa, značenje njegovog imena je jasno: koren mu je **taran,* »grmljavina«. Kasniji oblik njegovog imena, Tanaros, blizak je germanskom bogu Donaru.[212] Poput Donara i on je bio izjednačen s Jupiterom. Zato je verovatno da su obelisci »džinovskog Jupitera« bili posvećeni Taranisu »Gromovniku«, starome bogu keltskog neba. Teonim Ezus može se naći u vlastitim imenima, ali mu je etimologija neodređena.[213] Bareljefi na dva oltara prikazuju Ezusa kako udara po drvetu; to navodi na pomisao o prinošenju žrtve vešanjem. Jan de Vris smatra da bi se galski bog Ezus mogao uporediti sa skandinavskim Odinom.[33] U stvari, ne znamo ništa određeno.

Reljefi, ikonografija i natpisi otkrili su imena i likove i drugih galsko-rimskih božanstava. U izvesnim slučajevima, bilo je moguće utvrditi njihovu strukturu i otkriti njihovu religijsku funkciju, zahvaljujući mitologiji koja se krije u predanjima ostrvskih Kelta. Međutim, baš zbog konzervativnog smera kojim se odlikuje religijski duh Kelta, rezultati takvih analiza su često nejasni. Podsetimo se jednog veoma poznatog primera: bareljefa koji se zove Kernunos *(Cernunnos)* i koji prikazuje vremešnog, možda ćelavog čoveka, sa ušima i rogovima jelena. On se odmah, prirodno, povezuje sa scenom prikazanom na kotlu iz Gandestrupa: osoba s jelenskim rogovima sedi na način koji ie brzopleto nazvan »Budina poza«, držeći jednom rukom ogrlicu, a drugom, zmiju s glavom ovna; oko nje su divlje životinje i jedan veoma lep jelen. Slične slike su pronađene i u Velikoj Britaniji.[214] Poznato je da su ikonografija i religijski simbolizam jelena arhajski. U Val Kamoniki je pronađen reljef iz IV veka pre Hr. koji prikazuje boga s jelenskim rogovima i rogatu zmiju. No, kao što smo videli (§ 5), »Veliki mag« ili »Gospodar životinia« iz pećine Tri brata, takođe je imao glavu jelena s velikim rogovima. Prema tome, Kernunos bi se mogao uvrstiti u onu grupu bogova koji predstavljaju »Gospodare divljih životinja«.[215]

Međutim, religijski simbolizam jelena je izuzetno složen. S jedne strane, u oblastima u kojima se javlja tokom protoistorijskog perioda, od Kine pa sve do zapadne Evrope, jelen je, zbog periodičnog obnavljanja svojih rogova,[216] jedan od simbola neprekidnog stvaranja i obnavljanja *(renovatio)*. S druge strane, jelen je smatran mitskim pretkom Kelta i Germana;[217] pored toga, on je i jedan od najizrazitijih simbola plodnosti, ali uz to i pogrebna životinja i vodič mrtvih; povrh svega, on je najprivlačnija divljač koju love kraljevi i heroji: ubijanje jelena u lovu simbolično je odgovaralo tragičnoj smrti heroja.[218] Zbog svega toga je verovatno da je Kernunos imao i druge funkcije sem funkcije »Gospodara divljih životinja«. Da bi se shvatio verski značaj jelena (najomiljenije divljači vojne aristokratije!) u narodu, treba se samo setiti duge i teške borbe koju je vodila Crkva protiv ritualnog prerušavanja u jelena *(cervulo facere)*.

Primer Kernunosa pokazuje koliko je teško tačno protumačiti jedan multivalentni religijski kompleks u nedostatku njegovog specifičnog mitsko-ritualnog konteksta. Na sličnu teškoću se nailazi u pokušaju da se ispitaju

---

vlađavine, ili jednog ciklusa vladavina, omogućavale su regeneraciju proteklog vremena (u stvari, žrtvovanje se poklapalo s određenim kalendarskim datumima); up. »La morte sacrificielle du Roi«, str. 217.

[211] Duval, »Teutates, Esus, Taranis«, str. 50; *Les dieux de la Gaule,* str. 29 i dalje (bog rata); za J. de Vrisa »on je mogao biti koliko neki Merkur, toliko i neki Mars« (str. 53); J. J. Hat (Hatt) mu pripisuje »dvostruko hce, ratnika i mirotvorca«; up. »Essai sur l'evolution de la religion gauloise«, str. 90.

[21] Up. ako ništa drugo, H. Birkhan, *Germanen und Kelten,* I, str. 310 ı dalje, 313 i dalje.

[213] J. de Vris mu pripisuje koren **eis,* koji, otprilike, znači »energiia, strast« (*nav. delo,* str. 106).

[214] A. Ross, *nav. delo,* str. 104 i dalje.

[215] Vid. legende koje navodi A. Ros, str. 183.

[216] Up. *Images et Symboles,* str. 216. O religijskoj ulozi jelena, vid. *De Zalmoxis α Gengis Khan,* str. 146 i dalje.

[217] Up. Otto Hofler, »Siegfried, Arminius und der Svmbolik«, str. 32 i dalje, napomene 66—94.

[218] Up. *De Zalmoxis...,* str. 146 i dalje; H. Birkhan, str. 454 i dalje.

arheološki podaci u vezi sa ženskim božanstvima; jedini zaključak koji se može izvući jeste da veliki broj pronađenih statua i *ex voto* potvrđuje njihov značaj. Plastika koja prikazuje *Matres et matronae* ističe njihove kvalitete boginja plodnosti i materinstva (korpa s voćem, rog obilja; deca na grudima ili u krilu itd.). Kao što piše Kamij Žilijan (Camille Jullian), »one su možda bile istovremeno anonimna i mirionimna (mnogoznačna) božanstva kojima se ne daje ime i koja imaju stotine epiteta«.[219] No, tekstovi ostrvskih Kelta daju neke značajne pojedinosti. Jedna od boginja bila je majka svih bogova: u Irskoj, to je bila Danu, a u Gaiiji, ona se zvala Don. Povrh toga, da bi neko postao irski kralj (Eriu), morao se najpre oženiti boginjom koja je nosila to ime; drugim rečima, suverenitet se mogao ostvariti jedino putem *hieros gamosa* sa boginjom Zemlje. U njihovoj literaturi taj mitsko-ritualni scenario predstavlja jednu od najpostojanijih i najviše korišćenih tema.[220]

Verovatno je reč o staroj varijanti mitsko-ritualnog scenarija Bliskog istoka, koji u sebi sadrži obred venčania boga neba (oluje ili sunca) i Majke Zemlje, personifikovanih u ličnostima vladara i jedne boginjine sveštenice. Taj *hieros gamos* je tokom određenog perioda obezbeđivao plodnost zemlji i sreću vladavini. Ostatak drevnog nasleđa u Irskoj ilustruje obred posvećenja kralja, zabeležen u XII veku: kralj se, pred svojim podanicima, sparivao s jednom belom kobilom, koja bi potom bila ubijena i ispečena; meso su dobijali kralj i njegova svita.[221] Drugim rečima, do vlasti se dolazilo uz pomoć *hieros gamosa* između kralja i hipomorfne Terra Mater. A galska boginja *Epona (Regina)* prikazivana je na spomenicima kako sedi na konju ili stoji ispred njega, ili je pak između dva ili više konja. Tumačeno je da Epona predstavlja Boginju Majku, a i sprovodnika duša u Donji svet;[222] njen irski pandan Rijanon (Rhiannun) (<*RIgantona, »kraljica«) takođe je hipomorfna.[223]

Baš kao i u britanskoj ikonografiji za vreme rimskog perioda, u domaćoj literaturi preovlađuju boginje-majke grupisane u trijade. Najpoznatije su tri Maše (Macha), koje su personifikovale boginju zaštitnicu grada Ulstera.[224] Da bi se dospelo do trona moralo se spavati s jednom od Maša. Ponekad se boginja pojavljivala kao grozna starica, koja bi tražila da spava s mladim herojem. No, čim bi on legao kraj nje, starica bi se pretvorila u mladu, izuzetno lepu devojku. Pošto bi je uzeo za ženu, heroj je dobijao vlast.[225] Mitsko-obredna tema starice koju jedan poljubac pretvara u devojku, uočena je u britanskim romanima o Gralu, a bila je poznata još u Indiji iz vremena *Brahmana,*[226]

U epu, kraljica Mab (Medb) je prikazana s velikim brojem ljubavnika, a to znači da je pripadala svim kraljevima Irske. Međutim, treba dodati i to da je žena u keltskim društvima uživala veliku slobodu kao i značajan religijski i društveni prestiž. Ritual »kuvad«,* koji je u Evropi uočen samo kod Kelta i Baska (preindoevropska populacija) jasno ukazuje na magijsko-religijsku važnost žene. Pored drugih arhajskih običaja (kao što su izvesni pogrebni rituali, mitologija smrti, itd.) i »kuvad« ie jedan od elemenata zadržan iz preindoevropske epohe, koji je verovatno baština autohtonog neolitskog stanovništva.

Što se tiče višestrukih funkcija nekih boginja, za koje se smatralo da upravljaju plodnošću, ratom, sudbinom i bogatstvom, one su uočene i u nekim

---

[219] *Histoire de la Gaule,* VI, str. 42, nap. 2, prema navodu Divala (Duval), *Les dieux,* str. 57.

[80] Vid. Proinsias Mac Cana, »Aspects of the Theme of King and Godđess in Irish Literature«; Rachel Bromwith, »Celtic dynastic themes and the Breton Law«.

•'I Geraldus Cambriensis, *Topographia Hibernica;* F. R. Šreder (Schroaer) je prvi skrenuo pažnju na tu ritualnu vedsku epizodu *ašvamedha;* up. »Ein altirischer Kronungsritus und das indogermanische Rossopfer«.

[222] Up. H. Hubert, »Le mythe d'Epona«.

[223] J. Gricourt, »Epona — Rhiannon — Macha«, str. 25 i dalje.

[224] Gricourt, *nav. delo,* str. 26 i dalje, ukazuje na veze Maše i konja.

[225] Izvore je analizirao A. C. L. Braun (Brown), *The Origin of the Grail Legend,* pogl. VII: »The Hateful *Fee* who represents Sovereignity«.

[226] Up. A. K. Coomaraswamy, »On the loathIy Bride«, str. 393 i dalje. * »Couvade«, običaj da otac prilikom rođenja deteta obavi neke obredne iradnje u vezi s rođenjem *(prim. prev.).*

germanskim verovanjima, što svakako, bar delimično, upućuje na indoevropsko naslede.[227] Tom religijskom kompleksu koji vuče poreklo iz evropske preistorije i keltske protoistorije postepeno su se priključivali razni spoljni uticaji: mediteranski, rimski (tačnije sinkretizam helenističke epohe) i hrišćanski. Za procenu keltskog religijskog duha neophodno je da se istovremeno ima u vidu i Dostojanost s kojom su očuvani izvesni arhajski elementi — pre svega običaji i verovanja u vezi s »misterijama« žene, sudbine, smrti i zagrobnog života — a i neprestana revalorizacija tih elemenata od antičke pa sve do premoderne epohe.

172. Druidi i njihovo ezoterično učenje

Stranice koje je Julije Cezar posvetio druidima *(De bello Gcillico,* VI, 13) predstavljaju najvažnije izvore kojim raspolažemo o keltskoj religiji. Prokonzul koristi, ne citirajući ga, Posejdonijeve (II v. pre Hr.) podatke, ali je on, pri tom, raspolagao i drugim informacijama. Druidi, piše Cezar, »vode računa o božanskim stvarima, bave se prinošenjem javnih i pojedinačnih žrtava i upravljaju svime što je u vezi s verom. Veliki broj mladih ljudi dolazi da uči od njih i oni uživaju veliko poštovanje«. Druidi »rešavaju sve javne i privatne sporove«; onima koii njihovu presudu ne prihvate, zabranjuje se prinošenje žrtava, a to praktično predstavlja građansku smrt. Jedan jedini starešina ima vrhovnu vlast. »Kada on umre, nasledi ga najdostojniji među njima, ako takav postoji; ako je više jednakih kandidata, druidi se o prvenstvu izjašnjavaju glasanjem, a katkad se potegne i oružje. U određeno doba godine, oni se okupljaju na jednom svetom mestu u zemlji Karnuta (Carnutes), koje se smatra centrom Galije.«

Druidi su oslobođeni vojne službe, kao i obaveze da plaćaju poreze. Privučeni ovim značajnim povlasticama, mnogi hrle da slušaju njihova učenja. »Priča se da oni tamo uče napamet veliki broj stihova: zbog toga neki ostaju u toj školi i po dvadeset godina. Po njima, vera ne dozvoljava da se ta učenja zapišu, a sve ostalo, kao što su javni i privatni računi, može se beležiti, pri čemu koriste grčko pismo.« Cezar tvrdi da su druidi ustanovili tu praksu »jer ne žele da se njihovo učenje širi u narodu«, a i zato što bi, druidi-učenici, uzdavši se u pisanje, mogli zapostaviti svoju memoriju. Oni su uvereni »da duše ne umiru, već da posle smrti prelaze iz jednog tela u drugo: to im je naročito korisno kada treba da podstaknu hrabrost i potisnu strah od smrti. Oni takođe mnogo raspravljaju o zvezdama i njihovim kretanjima, o veličini sveta i zemlje, o prirodi stvari, o snazi i moći besmrtnih bogova i ta svoja razmišljanja prenose mladima«.

Kao i brahmani, druidi su sveštenici (oni obavljaju prinošenje žrtava), ali u isto vreme i učitelji, naučnici i filozofi.[228] Njihovo godišnje okupljanje na jednom »svetom mestu... koje se smatra centrom Galije«, ima izuzetan značaj. Reč je, svakako, o jednom obrednom centru koji treba da predstavlja »Središte sveta«.[229] Taj simbolizam, na koji se nailazi gotovo po celom svetu (up. § 12), uklapa se u religijski koncept sakralnog prostora, kao i u tehnike posvećivanja takvih mesta: a Kelti su, kao što smo videli (up. § 137), praktikovali formiranje sakralnog prostora još od protoistorije. Očigledno je da su godišnja okupljanja druida pretpostavljala jedinstvenost njihovih religijskih ideja, uprkos neizbežnoj raznolikosti kada su u pitanju imena bogova, kao i specifična verovanja različitih plemena. Verovatno je model za javne žrtve koje su

---

" Up. Birkhan, *Germanen und. Kelten,* str. 542.

[228] Vandrije (Vendryes) je ukazao na jedinstvenost religijskog rečnika (pre svega izraza koji označavaju *apstraktne pojmove*) vedskih Indijaca, Latina i Kelta. Ta činjenica ukazuje na spekulativne sposobnosti »specijalista za sakralno« kod ove tri ariofonske grupe, još u protoistorijsko vreme: vid. napred, str. 140 i nap. 11.

[229] Vid. primere ikoje navodi Frangoise Le Roux, *Les druides,* str. 109 ı dalje.

obavljali druidi na teritoriji Galije bilo bogosluženje prilikom velike žrtve svetkovane na *locns consecratus,* u »centru« zemlje Karnuta.[230]
Kelti su takođe žrtvovali ljude, pri čemu su, prema podacima koje daje Posejdonije, a koriste ih Diodor sa Sicilije (V, 31) i Strabon (IV, 4), žrtve ubijane na različite načine: mačem (pa je onda prema grčenju i načinu pada žrtve proricana budućnost), strelama i nabijanjem na kolac. Cezar *(De bello Gallico,* VI, 16) iznosi da su »teški bolesnici ili, pak, oni kojima prete velike opasnosti u bitkama, prinosili ljudske žrtve ili su se zavetovali da će ih prineti i da su se u vezi s tim obraćali savetu druida«. Za neke erudite ove činjenice su bile dokaz keltskog »varvarstva«, kao i »primitivnog«, i u isto vreme divljačkog i nezrelog karaktera druidske teologije. No, za sva tradicionalna društva, ljudska žrtva je sadržala jedan izuzetno moćan i složen, kosmološki i eshatološki simbolizam, što objašnjava njen opstanak kod starih Germana, Geto-Dačana, Kelta i Rimljana (koji su je, uostalom, zabranili tek ~97). Taj krvavi ritual nikako ne ukazuje na intelektualnu inferiornost, niti na duhovno siromaštvo naroda koji su ga upražnjavali. Navedimo samo jedan primer: Ngadju Dajake (Ngadju Dayak) s Bornea, koji su stvorili jednu od najkoherentnijih i najrazrađenijih teologija poznatih u istoriji religija, bili su lovci na glave (baš kao i Kelti) i prinosili su ljudske žrtve.[231]

Svi izvori naglašavaju veliku ulogu druida u obrazovanju omladine. Po svoj prilici, samo oni učenici koji su pripremani za druidski poziv i koji su morali temeljno da izuče teologiju i nauke, školovali su se kod svojih učitelja dvadeset godina. Zabrana pisanja (zbog koje nam je druidska doktrina i ostala nepoznata) i značaj koji je pridavan pamćenju i usmenom prenošenju učenja, predstavlja produžetak indoevropske tradicije (up. tom I, str. 362). Poučavanje je bilo tajno, jer je nauka bila ezoterična, to jest, nepristupačna onima koji nisu posvećeni; reč je o koncepciji koja podseća na ezoterizam Upanišada (§§ 80 i dalje) i tantrike.

Što se tiče verovanja u metempsihozu, Cezarovo objašnjenje da je to doktrina — »naročito korisna kada treba da se podstakne hrabrost i potisne strah od smrti« — nije ništa drugo do racionalistička interpretacija jednog verovanja u besmrtnost duše. Prema Keltima, piše Lukan *(Pharsalia,* I, 450 i dalje), »isti duh vlada telom i u jednom drugom svetu«. Pomponije Mela (III, 3) i Timagen (kojeg navodi Amijan Markelin, XV, 9, 8) tvrde da su, prema učenju druida, »duše besmrtne«. Diodor sa Sicilije (V, 28, 6) prenosi da su »duše ljudi besmrtne i da se posle određenog broja godina vraćaju u drugom telu«. Verovanje u metempsihozu sreće se, takođe, u irskoj literaturi.[232] U nedostatku bilo kakvog direktnog podatka, teško je utvrditi da li je opstanak duše posle smrti za druide značio »besmrtnost«, a u isto vreme i psihosomatozu (kao kod Upanišada), ili, pak, samo beskrajno »preživljavanje«.

Pošto su se, u vezi s Keltima, neki stari autori podsetili orfičko-pitagorejske doktrine o metempsihozi, brojni savremeni naučnici su zaključili da su grčko-latinski pisci izlagali keltska verovanja Pitagorinim jezikom, drugim rečima, da su oni »izmislili« verovanje za koje Kelti nisu ni znali. Međutim, u V veku pre Hrista, Herodot objašnjava na isti način — to jest uticajem Pitagore — verovanje Geta u »besmrtnost« duše, koje, uostalom, grčki istoričar i ne odbacuje (§ 179). U stvari, stari autori su se setili Pitagore baš zato što su koncepcije Geta i Kelta podsećale na orfičko-pitagorejsku doktrinu.

Posumnjalo se i u Cezarovu informaciju o interesovanju druida za nauke: »takođe, oni mnogo raspravljaju o zvezdama i njihovim kretanjima, o veličini sveta i zemlje« itd. Međutim, fragment kalendara koji je pronađen u Kolinjiju ukazuje na dosta visok stepen astronomskih znanja. Naime, oni su stvorili

---

[230] Up. J. de Vries, *nav. delo,* str. 218. Cezarov podatak o jednom jedinom »starešini« koji ima »vrhovnu vlast« među druidima ne potvrđuju [68]tali klasični autori.

[231] Up. *La nostalgie des origines,* str. 159 i dalje, gde se komentariše delo Hansa Scherera (Hans Scharer), *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Siid-Borneo* (Lajden, 1946).

[232] Vid. neke primere u knjizi F. Le Roux, *Les druides,* str. 128—29. Autor, međutim, primećuje da je u Irskoj metempsihoza rezervisana za nekoliko mitskih ili božanskih bića; up. str. 130.

ciklus od 19 solarnih godina kojem je odgovaralo 235 lunarnih meseci, čime se postizalo uklapanje dva kalendarska sistema (solarnog i lunarnog). Mnogi autori su sa sličnom rezervom primali Strabonove tvrdnje u vezi s astronomskim znanjima Geto-Dačana. No, kao što ćemo dalje videti (§ 179) u Sarmizecetuzi i Kostešti (Sarmizecetuza, Coste§ta), odnosno, baš u ceremonijalnim centrima Geto-Dačana, iskopani su ostaci dva »kalendarska hrama«.

Kažnjavanjje druida pod carevima Avgustom, Tiberijem i Klaudijem, imalo je za cilj uništenje galskog nacionalizma. Ipak, u III veku, kada je rimski pritisak bitno oslabio, dolazi do iznenadnog obnavljanja keltske religije, pri čemu druidi ponovo stiču ugled. U Irskoj su se, međutim, druidi, kao i osnovne religijske strukture, zadržali sve do srednjeg veka. Osim toga kreativnost keltskog religijskog duha dositići će novi uspon u literaturi o herojima koji su se posvetili traganju za Gralom, čije pisanje počinje od XII veka (vid. III t.).

173. Igdrasil i kosmogonija starih Germana

Mada raspolažu mnogo bogatijim fondom informacija od keltista, istoričari germanske religije ističu da je poduhvat koji su preduzeli veoma složen. Izvori su različite prirode i nejednake vrednosti: arheološki dokumenti, zapisi iz rimske epohe (pre svega Tacitova *Germanija),* opisi hrišćanskih misionara i naročito pesme islandskih skalda, koje dopunjuje osobito dragocen kompilatorski priručnik Snorija Sturlusona iz XIII veka. U stvari, jedino se na Islandu, koji je dosta kasno (tek 1000. godine) primio hrišćanstvo, sačuvalo dovoljno koherentno usmeno predanje koje nam omogućuje da bar u najgrubljim crtama rekonstruišemo mitologiju i kult. Međutim, bez dodatnih dokaza, obaveštenja u vezi s verovanjima norveških naseljenika na Islandu ne možemo smatrati važećim za sva germanska plemena.

Pa ipak, uprkos ozbiljnim prazninama (o Gotima i Burgunđanima ne raspolažemo nikakvim podacima) i uprkos heterogenosti verovanja, što je posledica različitih uticaja (keltskih, rimskih, orijentalnih, severnoazijskih, hrišćanskih) kojima su bila izložena razna plemena tokom njihovog širenja preko polovine Evrope, ne može se sumnjati u izvesno fundamentalno jedinstvo germanske religije. Pre svega, u predanjima većine plemena još se mogu naći brojni elementi specifični za indoevropsko nasleđe vtu spadaju, pre svega, sveto trojstvo, antagonistički i komplenientaran par vrhovnih bogova, eshatologija). Zatim, i nazivi dana ukazuju na to da su sva germanska plemena poštovala istovetne ᵛelike bogove. Kada su, u IV veku, Germani usvojili nedelju od sedam dana, oni su imena rimskih božanstava zamenili imenima sopstvenih. Tako je, na primer, *dies Mercuri* (francuski — mercredi) zamenjen »danom Odin-Vodana«: na starom gornjenemačkom jeziku *Wuotanestac,* na engleskom *wednesday,* na holandskom *ivoensdag* i na staroskandinavskom *Odhinsdagr*. To dokazuje da je Merkur bio identifikovan s jednim bogom koji je u celotn germanskom svetu bio poznat pod istim imenom: Odin-Vodan.

Primećeno je da je tokom poslednje faze u germanskoj religiji preovlađivalo veoma veliko interesovanje za mit o propasti sveta. U stvari, reč je o jednom veoma rasprostranjenom fenomenu, koji se od II veka pre Hrista može uočiti na Bliskom istoku, u Iranu, u Palestini, na Mediteranu i, jedan vek kasnije, u Rimskom carstvu. No, za germansku religiju je karakteristično to *što je propast sveta najavljena već u kosmogoniji.*

Najkompletniju priču o Stvaranju preneo je Snori *(Gylfaginning, 4*—9); njegov glavni izvor bila je zadivljujuća poema *Voluspd* (»Proročanstvo Volpe«, tj. »Vidovite«) koja je napisana pred kraj paganske epohe. Prema tim »Proročanstvima« (strofa 3), na početku nisu postojali »ni zemlja ni nebeski svod«, već samo jedan »džinovski ponor«, *Ginungagap*.[233] Ta slika, poznata

[233] Prema Janu de Vrisu, reč *ginnunga* treba prevesti kao magična varka, odnosno kao »čarolija, magija«, up. »Ginnungagap«, str. 41 i dalje.

još iz orijentalnih komogonija, nalazi se i u drugim tekstovima.[234]Snori u tančine izlaže kako se na severu pruža zemlja leda i izmaglice, Niflhejm (Niflheimr), koja je identifikovana sa svetom mrtvih i u kojoj jedanaest reka imaju zajedničko izvorište, dok se na jugu nalazi žarka zemlja Muspel (Muspell) koju čuva džin Surtr (»Crni«). Kao posledica sudara vatre i leda, u nrelaznoj zoni rodilo se antropomorfno biće Imir (Ymir). Dok je Imir spavao, pod njegovim pazuhom su se, iz znoja, rodili čovek i žena, a njegova dva stopala začela su sina. Iz otopljenog leda nastala je krava Audhumbla; ona je Imira hranila svojim mlekom. Ližući slani led, Audhumbla mu je dala oblik čoveka; tako je nastao Buri koji se oženio ćerkom jednog diva i s njom imao troje dece: Odina, Vilija i Vea. Tri brata odluče da ubiju Imira; u velikom talasu njegove krvi podavili su se svi divovi, sem jednog koji se na misteriozan način spasao sa svojom ženom. Potom su braća odnela Imira nasred velike provalije i od njegovog tela, koje su isekli na komade, napravili su Svet: od njegovog mesa oblikovali su zemlju; od kostiju stene; od krvi more; od kose oblake, a od Iobanje nebo.

Kosmogonija koja se zasniva na ubijanju i komadanju jednog antropomorfnog Bića podseća na mitove o Tijamat (§ 21), o Puruši (§ 73) i o Pan-kuu (§ 129). Prema tome, stvaranje Sveta je rezultat krvave žrtve; ta drevna i široko rasprostranjena religijska ideja je kod Germana, kao i kod drugih naroda, opravdavala ljudsku žrtvu. Zapravo, jedna takva žrtva, koja nije ništa drugo do ponavljanje prvobitnog božanskog čina, obezbeđivala je obnavljanje Sveta, regeneraciju života i koheziju društva. Imir je bio biseksualan:[235] on je potpuno sam rodio par ljudi. A kao što je poznato, dvopolnost je smatrana najsavršenijim izrazom potpunosti. Kod starih Germana, ideju o prvobitnoj potpunosti izražavaju i druga mitološka predanja, prema kojima je Imir, predak bogova, rodio i divove demone (koji će ugrožavati Kosmos sve do konačne katastrofe).

Nastavivši svoje kosmogonijsko delo, tri brata su stvorila zvezde i nebeska tela od varnica koje su vrcale iz Muspela, a potom uredila njihova kretanja, utvrdivši tako dnevni ciklus (dan i noć), kao i smenjivanje godišnjih doba. Zemlja, kružnog oblika, bila je opasana velikim okeanom; obale su bogovi naselili divovima. U unutrašnjosti su načinili *Midgard (Midhgardh)* (dosl. »srednje boravište«, svet ljudi koji su zaštitili ogradivši ga Imirovim trepavicama. Uz pomoć Henira (Hoenir), ćutljivog boga i Lodura (Lodhur), o kojem ne znamo skoro ništa, Odin je od dva drveta, Aske i Embla,[236] koja je našao na obali, načinio prvi par ljudi: on ih je oživeo, Henir im je dao razum, a Lodur čula i antropomorfni oblik. Jedan drugi mit govori o dva ljudska bića koja su nikla na Kosmičkom drvetu, Igdrasilu (Yggdrasill), i naselila svet. Za vreme Velike zime ragnaroka (§ 177), oni će se sakriti u duplji Igdrasila i hraniti rosom s njegovih grana. Prema Snoriju, ovaj par, koji će se spasti u Kosmičkom drvetu, preživeće propast sveta i naseliće jednu novu zemlju koja će se docnije pojaviti.

Drvo Igdrasil, u centru Sveta, simbolizuje, a u isto vreme i predstavlja, Univerzum. Vrh drveta dodiruje Nebo, a njegove grane obavijaju svet. Jedan od njegovih korenova probija se do zemlje mrtvih *(Hel),* drugi do staništa divova, a treći do sveta koji naseljavaju Ijudi.[237] Otkako je drvo Igdrasil niklo (što će reći otkako su bogovi stvorili svet), preti mu propast: iedan orao mu

---

[234] Prema »Molitvi Vesobruna«, poemi hrišćanskog porekla napisanoj u IX veku, u južnoj Nemačkoj, »nije bilo ni zemlje, ni svoda nebeskog, ni drveta ni p1алте... sunce nije sijalo, niti je mesec svetleo. Veličanstveno more nije postojalo«.

[235] Ime Imir odgovara sanskritskom Jima, što znači »dvopolan«. Prema Tacitu *(Germania,* 2), mitski predak Germana je bio Tuisto; to ime se, ppet, povezuje sa švedskim *tvistra,* »razdvojen«, što označava, kao i Imir, jedno androgino biće.

[48] Aska podseća na kosmički jasen; Embla je možda isto što i reč *elmla,* »brest«. Antropogonija koja vodi poreklo od drveća predstavlja dosta rasprostranjenu temu u drevnim mitovima; nalazimo je i kod Indoevropljana; up. Bonfante, »Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo«, str. 1 i dalje.

[237] Prema Snoriju, svaki od tri korena prodire u jedan bunar, od kojih su najpoznatiji bunar najmudrijeg boga, Mimira, u koji će Odin, kao zalogu, postaviti svoje oko (§ 174), kao i bunar sudbine *(Urdharbrunnr).* . verovatno je u originalnom predanju postojao samo jedan podzemni lzvor.

kida lišće, stablo mu truli, a zmija Nidhog (Niddhog) grize mu korenje. Jednoga dana Igdrasil će se srušiti i to će biti smak sveta *(ragnarok).*

Reč je, očigledno, o dobro poznatoj slici Kosmičkog drveta u Središtu sveta koje povezuje tri kosmička nivoa: Nebo, Zemlju i Donji svet.[238] Više puta smo ukazali na arhaičnost i veliku rasprostranjenost ovog kosmičkog simbola. Verovatno je da su na sliku i Hiit o Igdrasilu uticale izvesne orijentalne i severnoazijske koncepcije. No, važno je istaći ono što je u tom mitu specifično germansko: Drvo, tj. Kosmos, od samog svog nastanka najavljuje propadanje i konačan kraj; sudbina, *Urda,* krije se u podzemnim izvorima u koje prodiru korenovi Igdrasila, drugim rečima, u samom centru Univerzuma. U proročanstvu *Voluspa* (strofa 20), boginja sudbine određuje živote svih bića, ne samo ljudi nego i bogova i divova. Moglo bi se reći da je Igdrasil egzemplarna i univerzalna inkarnacija sudbine bivanja; sve što postoji — Svet, bogovi, život, ljudi — izloženo je propadanju, pa ipak se može očekivati, da će se jednom, na početku novog kosmičkog ciklusa, obnoviti.

174. Azi г Vani. Odin i njegove izuzetne »šamanske« sposobnosti

Pošto su Midgard naselili parom predaka, bogovi su izgradili i svoje boravište, Asgard (Asgardh), opet u središtu sveta, ali na velikim visinama.[239] Panteon je podeljen između dve grupe bogova: Aza i Vana. Najpoznatiji među Azima su Tir (Tyr), Odin i Tor (Thorr); prva dva odgovaraju binomu vrhovnih bogova (u vedskoj Indiji to su Mitra i Varuna), dok bog s maljem, Tor, najveći neprijatelj divova, svojim ratničkim karakterom podseća na Indru. S druge strane, najreprezentativnije među Vanima — Njordra (Njordhr), Freja (Freyr) i Freju (Freya) — karakteriše njihovo bogatstvo, kao i veze s plodnošću, zadovoljstvima i mirom. Analizujući mitsku strukturu rata između Rimljana i Sabinjana (§ 162), vec smo pomenuli spor koji je doveo do sukoba Aza i Vana. Taj dugi i teški rat u kojem nije bilo pobednika završen je potpunim izmirenjem. Najvažnija božanstva Vana nastaniše se kod Aza i tako plodnošću i bogatstvima kojim su vladala doprineše uticaju koji su ovi drugi imali posedujući vrhovnu sudsku vlast, magiju i vojnu moć.

Brojni autori su se trudili da ovu drevnu legendu objasne kao sećanje na istorijski sukob predstavnika dveju raznorodnih kultura, zastupnika različitih verovanja: autohtonih zemljoradnika (neki su ih nazvali »Megalithenvolker«) i njihovih osvajača (»Streitaxtvolker« ili ariofonski osvajači). No, Žorž Dimezil je pokazao da je reč o jednoj indoevropskoj mitološkoj temi koju je Snori, u svom pripovedanju, veoma istorizovao.[240] Tačno je da invazije teritorija nastanjenih neolitskim zemljoradničkim stanovništvom i potčinjavanje starosedelaca vojno superiornijim osvajačima, praćeno simbiozom dva tipa društva, naime, dva različita etnosa, predstavljaju činjenice koje potvrđuje arheologija; to su, na kraju krajeva, specifični fenomeni evropske protoistorije koji se, u izvesnim krajevima, ponavljaju sve do srednjeg veka. Ali mitološka tema rata između Aza i Vana dopire iz vremena koje je prethodilo germanizaciji, jer ona čini sastavni deo indoevropskog predanja. Verovatno je taj mit služio kao uzor i opravdanje za mnoge lokalne ratove koji su se završavali mirenjem protivnika i njihovim spajanjem u jednu zajednicu.

Dodajmo ipak da, ako glavni Azi <— Tir, Odin i Tor — zadržavaju neke specifične crte bogova prvih dveju funkcija, vrhovne vlasti i rata, njihovi likovi trpe znatne promene; oni su uobHčeni, s jedne strane, u skladu s germanskim religijskim duhom, dok su, s druge, prilagođeni mediteranskim i severnoazijskim uticajima. Odin-Vodan je najznačajniji među bogovima, njihov otac i vrhovni vladar. Jasno se uočavaju njegove sličnosti s Varunom:

---

[238] Isti simbolizam predstavlja i stub Irminsul, koji, prema verovanjima Saksonaca, podupire nebo.

[4]® Kao što je poznato, topografske indikacije Središta sveta odražavaju jednu mitsku geografiju, zasnovanu na imaginarnoj geometriji.

[240] Ako ništa drugo, vid. *Les Dieux des Germains,* str. 17 i dalje (str. 39, bibliografija); *Du mythe au roman,* str. 22 i dalje.

obojica su vrhovni vladari bez premca i gospodari magije; oni »vezuju« i paralizuju svoje protivnike; lakomi su na ljudske žrtve.[241] No, videćemo malo dalje da se ni ono što ih razlikuje ne može zanemariti.

U jednom delu poeme *Havamal* (»Reči s najvećih visina«, strofe 139—142), Odin opisuje kako je došao do runa, simbola mudrosti i magijske moći. Obešen devet noći o drvo Igdrasil, »ranjen kopljem i žrtvovan Odinu, ja sam žrtvovan samome sebi, bez hrane i pića i evo, na moj poziv, pojaviše se rune«. Tako je on došao do okultne nauke i do pesničkog dara. Ovde se svakako radi o obredu posvećenja parašamanske strukture. Odin visi obešen o kosmičko drvo;[242] *Igdrasil,* uostalom, znači »Igov konj« (jer je *Ig* — jedno od Odinovih imena, a *drasil* je konj). Za vešala se kaže da su »konj« obešenog, a zna se da su žrtve Odinu bile vešane o drveće. Ranivši sam sebe kopljem i uzdržavajući se od vode i hrane, bog se izložio ritualnoj smrti i tako stekao tajnu mudrosti inicijacijskog tipa. Šamanski aspekt Odina Potvrđuju njegov osmonogi konj Sleipnir, kao i dva gavrana кojx ga obaveštavaju o svemu što se događa u svetu. Baš kao i šamani, Udm može da menja lik i u staniu je da svoj duh, u obliku neke životinje, uputi kuda želi; kod mrtvih on traži i pronalazi tajna saznanja; u poemi *Havamal* (strofa 158), on izjavljuje da raspolaže čarolijom pomoću koje može da natera obešenog da siđe s vešala i s njim porazgovara; on je ekspert u veštini *seidhr,* okultnoj tehnici šamanskog tipa.[243]

I drugi mitovi govore o strategijama koje Odin koristi, kao i o ceni koju je spreman da plati kako bi došao do mudrosti, znanja i poetske inspiracije. Jedan od divova, Mimir, bio je slavan kao poznavalac okultnih nauka. Bogovi mu odrubiše glavu i poslaše je Odinu. Ovaj ju je konzervirao pomoću različitog bilja i od tada se on savetuje s glavom diva svaki put kad želi da sazna neke tajne.[244] Prema Snoriju *(Gylfaginning,* 8), Mimir je bio čuvar izvora mudrosti u podnožju Igdrasila. Odin je stekao pravo da se na njemu napije tek pošto je žrtvovao oko, sakrivši ga u izvor (up. *Voluspa,* strofa 25).

Jedan značajan mit govori o poreklu »napitka poezije i mudrosti«: u trenutku kada je sklapan mir između Vana i Aza, svi bogovi su pljunuli u jedan sud; iz te ceremonijalne pljuvačke rodilo se biće izuzetne mudrosti po imenu Kvažir.[245] Dva patuljka ga ubiše, pomešaše njegovu krv s medom i tako napraviše medovinu. Onaj koji je pije postaje pesnik ili učen čovek. Piće je bilo sakriveno na drugom svetu, na mestu do lcojeg je bilo teško dospeti, ali je Odinu pošlo za rukom da ga se dokopa i otada je ono dostupno svim bogovima. Poetsku inspiraciju skaldi nazivaju »Igov pehar«, »Igova medovina«, ali isto tako i »medovina patuljaka«, »Kvazirova krv« itd.[246] Da zaključimo: posle posvećenja (koje mu je omogućilo da dođe do runa), žrtvovanja oka (čime je stekao pravo da pije na Mimirovom izvoru) i krađe medovine, Odin je postao neosporni gospodar mudrosti i svih okultnih nauka. On je istovremeno bog pesnika i mudraca, zanesenjaka i ratnika.

175. Rat, ekstaza i smrt

Za razliku od Varune, Odin-Vodan je bog rata: jer, kao što piše Dimezil, »u ideologiji i praksi Germana, rat je važniji od svega i svemu daje boju« *(Dieux...,* str. 65). Međutim, u tradicionalnim društvima, a naročito kod starih

---

[61] Up. Dumezil, *Les Dieux des Germains,* str. 62 i dalje.

[242] O ulozi Kosmičkog drveta prilikom inicijacije severnoazijskih šamana, videti našu knjigu *Chamanisme,* str. 49 i dalje, 145 i dalje, 163 i dalje.

[243] Teško je tačno utvrditi »poreklo« šamanskih elemenata u verovanjima starih Germana, a naročito u mitologiji i kultu Odina-Vodana. Neki naučnici ukazuju na indoevropsko nasleđe iako ne treba isključiti ni severnoazijske uticaje. Međutim, u svakom slučaju, važnost koja je pridavana ekstatičkim tehnikama, kao i verovanjima šamanske strukture, povezuje germansku religiju s azijskim šamanizmom.

[244] Šamani Jukagira pitajiu za savet lobanje svojih predaka—šamana; *Le Chamanisme,* str. 201. Up. Orfejevu glavu (§ 180).

[245] Reč je o personifikaciji jednog opojnog pića koje obezbeđuje slogu dve socijalne grupe. Dimezil je otkrio indijsku paralelu: *Loki,* str. 102 i dalje; up. *Les dieux des Germains,* str. 31 i dalje.

[50] Na izvore ukazuje Tirvil-Petr (Turville-Petre), *Myth and Religion of the North,* str. 38.

Germana, rat predstavlja jedan ritual koji teologija opravdava. U njemu se, pre svega, vojni sukob poistovećuje sa žrtvenim obredom: i pobednik i poraženi prinose bogu krvavu žrtvu. Prema tome, herojska smrt postaje religijsko iskustvo privilegovanih. štaviše, ekstatička priroda smrti približava ratnika nadahnutom pesniku, ali isto tako i šamanu, proroku i vidovitom mudracu. Baš u toj egzaltaciji ratom, ekstazom i smrću leži specifičnost karaktera Odina-Vodina.

Ime Vodan (Wodan) izvodi se iz reči *wut* koja doslovno znači »bes, gnev«. Reč je o specifičnom iskustvu mladih ratnika: dovedeni do zastrašujuće, agresivne jarosti, oni bi prosto gubili Ijudska obeležja i postajali pobesnele zveri. Prema *Inglinga-sagi* (pogl. VI), Odinovi pratioci su »išli bez oklopa, kao divlji psi ili vuci, grizući svoje štitove, snažni kao medvedi ili bikovi. Ljude su masakrirali, a ni vatra ni čelik im nisu mogli nauditi. To je nazivano bes *bersekim«* (dosl. »ratnici u košuljici, *serkr,* medveda«). Nazivani su i imenom *ulfhedhnar,* »Ijudi u vučjoj koži«.

Mladić je postajao *berserkr* posle bitke posvećenja. Tako kod Šatija (Chatti), piše Tacit *(Germanija,* 31), kandidat nije sebi sekao ni kosu ni bradu sve dok ne ubije jednog neprijatelja. Kod Tefalija (Taifali), mladić je morao da ubije divljeg vepra ili medveda, dok je kod Herilija (Heruli) morao da se bori bez oružja.[247] Kroz te probe kandidat bi upoznavao dušu divlje životinje; njegova neustrašivost je postajala utoliko veća ukoliko se on više ponaša kao zver. Verovanje u likantropiju koja se ostvarivala ritualnim oblačenjem u vučju kožu, postalo je naročito popularno u srednjem veku, a u nordijskim zemlja.ma ono se održalo sve do XIX veka.

Bog rata Odin-Vodan je u isto vreme i bog mrtvih. Pomoću čarolija, on štiti velike junake, ali na kraju izdaje i ubija svoje štićenike. Izgleda da objašnjenje za to neobično i protivurečno ponašanje boga leži u njegovoj potrebi da, uoči eshatološke bitke prilikom *ragnaroka,* oko sebe okupi najhrabriie borce. U stvari, istaknute ratnike, pale u borbi, odvodile su Valkire u nebeski dvorac Valhalu.[248] Dočekivao ih je Odin, a zatim su provodili svoje dane na borilištu, pripremajući se za odlučnu bitku.

Zaštitnik *Mannerbilnda,* koji je, kao i svaki ekstatični i ratnički društveni sloj, terorisao sela, Odin-Vodan nikako ni je mogao postati omiljeni bog seoskog stanovništva. Njegov kult, u korne su ljudi žrtvovani vešanjem, slavile su, pre svega, porodice kraljeva, vojnih starešina i onih koji su ih okruživali. Ipak su pronađeni brojni toDonimi koji u sebi sadrže reč Odin, pa čak i u složenicama s rečima koje označavaju »polja« i »livade«. No, to ne dokazuje Odinovu »agrarnu« strukturu, već njegov »imperijalistički« karakter«, tj. njegovu težnju da se dokopa funkcija i atributa drugih božanstava.

Značajna uloga Odina-Vodana u verskom životu Germana objašnjava se ogromnim ugledom koji mu je donosila njegova magijska vrhovna vlast. Odin je najvažniji stvaralac Sveta, bogova i čoveka. (Od ostalih božanskih ličnosti koje su delovale u mitska vremena početaka, u kolektivnom pamćenju ostala su samo njihova imena.) Pored toga, njemu je namenjena glavna uloga u odsudnom boju *ragnaroka.* Njegovi atributi boga — vrhovnog vladara, a u isto vreme boga rata i boga smrti, predstavljaju objašnjenje, kako svetog karaktera institucije kraljevstva, tako i verske valorizacije smrti na bojnom polju, koncepcije koje karakterišu germansku kulturu ranog srednjeg veka (up. t. III).

176. Azi: Tir, Tor i Ba.ld.er

---

[247] Vid. Eliade, *Naissances mystiques,* str. 175 i nap. 4; »Les Daces et les Loups« (u knjizi *De Zalmoxis a Gengis-Khan,* posebno, str. 17 i dalje). Tacit opisuje Harije (koji su naseljavali okolinu gornjih tokova Odre i Visle), s njihovim crnim štitovima i telima obojenim a crno, kao »armiju rantoma« *exercitus feralis*) čiji je izgled u svakom neprijatelju izazivao paničan strah *{Germania,* 43).

[248] Valhala, »dvorana poginulih«. *Valkire* (čije ime označava »one odabiraju mrtve na bojištu«) u početku su bile duhovi koji pratc mrtve u podzemni svet.

Lik prvog od Aza, Tira (Tyr) *(*Tiwaz, Ziu),* najbleđi je. Prvobitno, on je bio vrhovni bog,[249] jer jedan od naziva bogova, *đwar,* predstavlja množinu imena Tir. Pošto ga *interpretatio romana* identifikuje kao Marsa, obično ga svrstavaju među bogove rata. Njegove ratničke osobine su zaista prilično izražene, ali je ipak neosporno da je njegova prvobitna vokacija »bog sudija« (sličan Mitri). On je organski povezan s *thingom,* odnosno sa skupom ljudi koji donose presudu u nekom procesu. Istina je, međutim, da su takvi skupovi u doba mira bili slični onima iz doba rata, jer su ljudi na njih dolazili naoružani, a odluke odobravali mahanjem mačevima i sekirama ili, pak, udaranjem mačem po štitu.[250]

Karakteristična, i za razumevanje Tirovog lika najznačajnija mitska epizoda odigrala se još na prapočetku. Boeovi saznadoše da treba da ih proguta vuk Fenrir, kojeg je jedna div-žena rodila s Lokijem. Ubedivši ga da je u pitanju igra, bogovi su uspeli da vežu mladog vuka čarobnim remenom koii je bio toliko tanak da se nije mogao videti. Podozrivi Fenrir je prihvatio igru pod uslovom da jedan od bogova stavi ruku u njegovu čeljust kao zalogu i garanciju da mu neće biti naneto zlo. Jedino se Tir usudio da to učini i čim je vuk osetio da ne može da se oslobodi, odgrizao mu je ruku (*Gylfaginning,* pogl. 13, 21). U stvari, kao što primećuje žorž Dimezil, takav jedan gest, mada neophodan da bi se spasao panteon, predstavlja kršenje zakletve, a samim tim i degradaciju Vrhovnog boga — sudije.[251]

Tor (Donar) je bio jedan od najpopularnijih bogova. Ime mu znači »grmljavina«, a naoružan je čekidem Mjolnirom (Mjollnir) (»razbijačem«), mitskim simbolom groma, analogom Indrinog *vađra* (up. § 68). Zbog crvene brade i neverovatnog apetita još je sličniji vedskom ratniku. Tor je zaštitnik Aza i niihovog božanskog boravišta. U mnogim pričama je prikazan kako se suprotstavlja divovima i uništava ih svojim čekićem.[252] Njegov najveći neprijatelj je kosmička zmija Jornungen (Jornungan) koja obavija svet i koja će ugroziti bogove kad nastupi *ragnarok.* Više tekstova i nekoliko crteža prikazuju ga kako izvlači zmaja iz mora.

U mnogobrojnim hramovima nalazile su se njegove slike na kojima je uvek prikazivan s čekićem. Postoji znatno više svedočanstava o tim siikama nego o slikama drugih bogova. Kao gospodar nepogoda, Tor je bio popularan mada nije bio bog poIjoprivrede. Osim toga, on je obezbeđivao žetvu i štitio sela od demona. Kao boga ratnika potisnuo ga je Odin. Erotske sklonosti, karakteristične za Indru, mogu se možda otkriti u ritualnoj ulozi čekića za vreme venčanja. Uočena je »folklorizacija« nekih mitoloških priča u kojima glavne uloge imaju Tor, Mjolnir i divovi; na primer, prerušavanje Tora u mladu da bi prevario diva koji mu je ukrao čekić. Kako su značenja napuštenih obreda zaboravljena, ove mitološke priče su se održale samo zahvaliujući svojim narativnim kvalitetima. Slični procesi objašniavaju »poreklo« brojnih literarnih tema.

Po svojoj čestitosti i plemenitosti, kao i po svojoj tragičnoj sudbini, najzanimljiviji od svih bogova je Balder. Sin Odinov i boginje Frige (Frigg), on je, kako piše Snori, »najboln i svi sa vole. Lepota koja ga lcrasi tolika je da se oko niesa širi svetlost... Najmudriji je, najbolje ume da govori, a osim tosa je i najmilosrdniji od svih Aza« *(Gylfaginning,* pogl. 11). Malo se zna o njegovom kultu, ali je očigledno da je bio veoma omiljen. Međutim, sav Balderov značaj

---

[249] Njegovo ime ***Tiwaz*** srodno je drugim indoevropskim imenima Neba (bogova Neba): Diaus, Zevs, Jupiter. Verovatno su bar neka germanska plemena nastavila da slave nebeskog boga pod imenom Irmin-Hermin; vid. dalje.

[m] Kao što primećuje Jan de Vris, »s germanskog stanovišta, pojmovi ‚bog rata' i ‚bog prava'«, nisu u suprotnosti (*Altgermanische Religions-geschichte,* II, str. 13).

[251] Up. *Les Dietvc des Germains,* str. 75: »ono što je božansko društvo tako dobilo u efikasnosti, izgubilo je na božanskoj i mističnoj moći; postalo je samo verna projekcija zemaljskih država i družina čiji je jedini cilj aobitak i pobeda. Istina, život svih ljudskih zajednica pun je nasilja i Jukavstava; ali bar teologija opisuje jedan božanski Poredak, gde takođe [n], ie sve_ savršeno, ali u kojem Mitra, ili Fides, bdi nad zadatom reči, pruzajući blistav božanski primer«.

[252] Teško je utvrditi kakve veze postoje između Tora i lika koji maše sckirom, prikazanim na skandinavskim pećinskim crtežima iz bronzanog

u drami sveta otkriva baš njegova smrt. Uostalom, mit koji opisuje taj događaj je najdirljiviji u celokupnoj germanskoj mitologiji.

Prema Snorijevoj verziji, Balder je imao zloslutne snove, pa bogovi odlučiše da ga učine nepovredivim. Njegova majka je primila zakletvu od svih stvari na svetu da mu neće naneti zlo. Potom se Azi okupiše oko Baldera na trgu *thinga,* udaraiući ga mačevima i bacajući na njega razne predmete da bi se zabavili. »»Kad to vide Loki, naljuti se.« Prerušen u ženu, ode do Frige i upita je da li su se baš sva bića zaklela da će poštedeti Baldera. Friga mu odgovori: »Ima u šumi jedan izdanak imele *mistilteinn;* učinio mi se suviše mlad da bih od njega tražila zakletvu.« Loki ga ubra i ode s njim na *thing.* Balderov brat Hoder (Hodhr), koji je bio slep, stajao je po strani, no Loki mu dade grančicu i reče: »Učini kao i ostali, udari ga ovom grančicom, pokazaću ti gde je.« Prema Lokijevom uputstvu, Hoder baci granu imele na brata. »Grana preseče Baldera i on pade mrtav. To je bila najveća nesreća koja se mogla dogoditi bogovima i Ijudima.« Uza sve to, pošto su se nalazili na svetom mestu. Lokija niko nije mo gao kazniti *(Gylfaginning* pogl. 33—35).

»Struktura *Voluspe* jasno pokazuje da ova drama predstavlja osnov za razumevanje istorije sveta. Prema njoj, današnjoj osrednjosti nema leka. I zaista, Balderova dobrota i milosrđe ostali su dosad bez rezultata jer se zbog nekakve zle sreće, ‚nijedan od njegovih sudova nije ni održao, ni ostvario'; no ipak je i to što je postojao pružalo nadu i utehu.«[253]

Pošto nije pao na bojnom polju, Balder nije pošao u Valhalu, već u predeo kojim je vladala Hela (Hel). Odin joj pošalje glasnika s molbom da oslobodi Baldera, a Hela odgovori da će ga pustiti ako za njim zaplače »sve na svetu«. Saznavši to od bogova, ljudi i životinje, kamenje i drveće, svi zaridaše. Samo iedna veštica ne htede da zaplače za Balderom, »a to je verovatno bio Loki«. Najzad, Toru polazi za rukom da uhvati Lokija i bogovi ga vezuju lancem za stenu. Iznad njega vešaju jednu otrovnicu koja lagano ispušta otrov na Lokijevo lice. Kraj njega je, piše Snori, njegova žena koja skuplja otrovnu tečnost u jedan sud. Kad se sud napuni, ona ga prazni, ali u međuvremenu na njegovo lice pada otrov; tada se on grči, a zemlja se trese. Međutim, uoči smaka sveta, kada nastupi *ragnarok,* Loki će uspeti da se oslobodi.

177. Bogovi Vani. Loki. Smak sveta

Svi Vani su, više ili manje, direktno povezani s plodnošću, mirom i bogatstvom. Najstariji od njih, Njordr, oženio se svojom sestrom i s njom izrodio blizance Freja i Freju. Pošto su se stari
Germani gnušali incesta, to mitološko predanje se može tumačiti ili kao odraz običaja preindoevropskih starosedelaca,[254] ili potrebom da se istakne orgijastički karakter bogova plodnosti, a naročito poljoprivrednog obilja. Tacit *(Germania,* 40) govori o boginji Nertus, »to jest, Majci-Zemlji«; isto značenje ima i ime Njordr. Boginja je vožena od plemena do plemena u kolima koje je vukla jedna krava; njen kult je slavljen u svetoj šumi na jednom ostrvu u »Okeanu« — i, dodaje rimski istoričar, »to je jedini period u kojem je vladao mir i kada se mogao osetiti spokoj«. Potom su kola i statua boginje kupani u jednom jezeru, a robovi koji su obavljali obred bivali su udavljeni u istoj vodi. Na Tacitov opis je verovatno uticalo i ono što je znao o kultu Kibele u Rimu; međutim, jedna priča koja je sačuvana u sagi o kralju Olafu potvrđuje postojanje kulta ove vrste.[255]

U poslednjoj fazi skandinavskog paganizma, Njordra istiskuje Frej. Njegova slika u hramu u Upsali je falusnog izgleda; njegov kult ima mnoge orgijastičke osobine, a sadrži i ljudsku žrtvu. No njegova mitologija nije zanimljiva. Što se tiče Freje, ona je kao i Friga (*Frija)[256] — što je možda samo

---

[" *Dumezil, Les Dieux đes Germains, str. 95—96.*

[м] Snori tvrdi da je brak između brata i sestre bio uobičajen kod Vana.

[255] Ukratko izložio Dejvidson (Davidson), *Gods and Myths of Northern* Europe, str. 93 i dalje.

[256] *Ona je asimilovana u Veneru: dies Veneris, Freitag, friday.*

nadimak — bila, pre svega, boginja ljubavi i razmnožavanja. Prema Snoriju, ona je bila jedino božanstvo koje je narod još slavio u vreme kada je on pisao svoje delo, a mnogobrojni toponimi koji u sebi sadrže ime Freje to potvrđuju. Snori dodaje da je Freja, u stvari, prvobitno bila sveštenica Vana, koja je prva naučila Aze tehnici proricanja budućnosti zvanoj *seid.hr.* Ona je bila u stanju da komunicira s drugim svetom i da se pretvori u pticu.

Loki je zagonetan i prevrtljiv bog. Neizvesna je etimologija njegovog imena; nije imao kulta i nisu mu posvećivani hramovi. Iako je i sam jedan od Aza, on se trudi da im nanese zlo, a kada nastupi smak sveta, boreći se protiv njih; on će ubiti Hejmdala. Njegovo ponašanje je nepredvidljivo: s jedne strane, on se druži s bogovima[257] i rado se bori s njihovim neprijateljima, divovima; tera patuljke da kuju neke magične predmete koji predstavljaju prave atribute bogova (prsten Dropnir za Odina, čekić za Tora itd.). S druge strane, on je zao, amoralni zločinac: on je pronzrokovao Balderovu smrt i time se hvališe. I njegovi potomci predstavljaju potvrdu demonske prirode ovog boga: sinovi su mu vuk Fenrir i Velika zmija; ćerka mu je Hela, gospodarica tužne zemlje u koju odlaze oni mrtvi koji nemaju prava da idu u Valhalu.

Postoji obilje mitova o Lokiju, ali oni često liče na narodne bajke i šale. On se hvali svojim ljubavnim uspesima: napravio je sina Tirovoj ženi, spavao je s Torovom ženom itd. Ima svoju ulogu u skoro svim šalama i pripovetkama o bogovima i divovima. Jedna slavna i strašna poema, *Lokasenna,* opisuje ga kako je ušao u dvoranu u kojoj su se bogovi gostili da bi, na veoma drzak način, počeo da ih vređa. Tek je pojava Tora prekinula ove njegove bezobrazluke.

Već više od jednog stoleća naučnici, redom, pokušavaju da objasne Lokija kao boga vatre, grmljavine, smrti, kao odraz hrišćanskog đavola ili, pak, heroja-prosvetitelja, koji se može uporediti s Prometejem.[258] Jan de Vris ga, 1933. godine, povezuje s *trickstero*m, ambivalentnom ličnošću karakterističnom za severnoameričku mitologiju. Zorž Dimezil je ponudio jednu prihvatljiviju interpretaciju, jer povezuje Lokija, Hodera i Baldera sa smakom sveta. Lokijev prevrtljivi karakter, njegova zloba, kao i svrstavanje među neprijatelje bogova za vreme eshatološke bitke, čine ga sličnim Durjodhani, zlokobnoj ličnosti iz Mahabharate, koji predstavlja izvanrednu inkarnaciju demona našeg doba (up. § 101). Prema Dimezilu, to što su Mahabharata i *EdcLa* u tolikoj meri i tako harmonično usklađene govori u prilog postojanju velikog eshatološkog mita koji se bavio odnosima Dobra i Zla, kao i propašću sveta, mita koji je bio raširen među indoevropskim narodima još pre nego što su se oni razišli po svetu.[259]

Kao što smo napomenuli (§ 173), u poslednjem periodu paganizma Germani su bili veoma opsednuti eshatologijom. Smak sveta je bio sastavni deo kosmologije; baš kao i u Indiji, Iranu ili Izraelu, unapred su bili poznati scenario i glavni učesnici apokalipse. Najpotpuniji i najdramatičniji opis dat je u poemi *Voluspa,* kao i u Snorijevoj parafrazi. Tu se nalaze svi dobro poznati klišei apokaliptičke literature: ljudi potpuno gube moral i počinju da se ubijaju među sobom, zemlja drhti, sunce tamni, zvezde počinju da padaju s neba; čudovišta, oslobođena lanaca počinju da napadaju zemlju; Velika zmija izlazi iz okeana izazivajući katastrofalne poplave. No ima i nekih specifičnih detalja trogodišnja zima *(jimbulvetr);* horda divova koja će stići brodom načinjenim od noktiju mrtvih; drugi će, pod komandom Surtra nadirati kopnom, a zatim, penjući se po duginom luku, napasti i uništiti Asgard, boravište bogova. Najzad će se vojska bogova i heroja i vojska čudovišta i divova naći na jednom velikom polju i otpočeće odlučujuća bitka. Svaki od bogova će napasti po jednog od protivnika. Tor će krenuti na Kosmičlcu zmiju i ubiti je, ali će odmah potom umreti od njenog otrova. Odina će pojesti Fenrir; njegov mladi

---

[257] Zajedno s Torom kreće u zemlju demona i divova; prati Odina i Henira i pomaže im da skinu kožu s patuljka Andvarija, itd.

[258] Najvažnije teorije, predložene do 1932. godine, prikazali su Jan de Vries, *The problem of Loki, str.* 10—22 i Dumezil, *Loki,* str. 109 i dalje.

[259] Up. Dumezil, *Les Dieux des Germains,* str. 97 i dalje; *Mythe et* Epopee, I, str. 238 i dalje.

sin Vidar će ubiti Vuka, ali će zatim i sam poginuti. Hejmdal će napasti Lokija i oni će se međusobno poubijati. Odista, u toj eshatološkoj bici će pasti svi bogovi, kao i svi njihovi napadači, izuzev Surtra; ovaj jedini preživeli izazvaće kosmički požar i tako će iščeznuti svaki trag života; na kraju će Okean progutati Zemlju, a Nebo će se srušiti.

Pa ipak, to neće biti kraj. Pojaviće se nova zemlja, zelena, lepa, plodnija no ikada, izlečena od svih patnji. Sinovi bogova će se vratiti u Asgard, Balder i Hoder će izmireni izići iz pakla. Nebom će početi da kruži jedno novo, sjajnije sunce. A par ljudi koje je spasao Igdrasil izrodiće jedno novo čovečanstvo.[260] Neki autori su poverovali da su u mitu o *ragnaroku* uspeli da otkriju različite istočnjačke uticaje (iranske, hrišćanske, manihejske itd.). Međutim, kao što je pokazao Dimezil, reč je o skandinavskoj verziji indoevropskog eshatološkog mita; eventualni docniji uticaji samo su dodali neke živopisne slike i patetične detalje.

Sudeći po delovima koji su sačuvani, može se reći da je germanska religija jedna od najkompleksnijih i najoriginalnijih u Evropi. Upadljiva je njena spremnost da obogati i obnovi indoevropsko nasleđe asimilovanjem brojnih religijskih ideja i tehnika drugih, mediteranskih, istočnjačkih ili severnoazijskih rasa. Slični procesi se primećuju u sintezi hinduizma (135), kao i kod stvaranja rimske religije (§ 161). Međutim, kod Germana i posle prelaska u hrišćanstvo nije došlo do paralize religijske kreativnosti. Jedna od najlepših epskih poema, engleski spev *Beovulf,* nastao u VIII veku, potpunije i dublje predstavlja herojsku mitologiju nego ijedno odgovarajuće književno delo s kontinenta, baš zahvaljujući uticaju hrišćanskih ideja.[261] Jedan od najupečatljivijih prikaza *ragnaroka* izvajan je na kamenom krstu u Gosfortu (Kumberland); na drugoj strani spomenika prikazano je raspeće.[262]U stvari, izvesne germanske religijske tvorevine razvijaju se tokorn ranog srednjeg veka, kao rezultat simbioze ili u opoziciji s hrišćanstvom. Religijski prestiž kraljevske vlasti u krajnjoj liniji vodi poreklo od stare koncepcije Germana preша kojoj je kralj predstavnik božanskog Praoca: vladareva »moć« zavisi od osvete nadzemaljske sile koja je istovremeno i osnov i garancija univerzalnog poretka.[263] Što se tiče herojske mitologije, ona se nastavlja, obogaćuje i revalorizuje u instituciji viteštva, kao i u legendama o svetom Đorđu, ser Galahadu i Parsifalu (up. t. III).

178. Tračani, »veliki neznanci« istorije

Najstarija tračanska kultura pojavila se kao sinteza jednog važnog supstrata iz bronzanog doba i onoga što su sobom doneli polunomadski narodi prispeli iz Ukrajine. Etnogeneza Tračana se obavila na dosta širokom prostoru između Dnjestra, severnih delova Karpata i Balkana. Upadi Kimerijaca pred kraj VIII veka unose izvesne kavkaske elemente u naoružanje i umetnost. U V veku Herodot tvrdi da su, posle Indijaca, Tračani najbrojniji narod na svetu. No, o njihovoj ulozi u političkoj istoriji sveta danas se ne zna gotovo ništa. Kraljevina Odrizi (u dolini геке Marice), dovoljno snažna da napadne Makedoniju ~429. godine, izgubila je svoju samostalnost nepunih sto godina kasnije, za vreme Filipa II. Aleksandar Veliki je nastavio osvajačku politiku svog oca: godine ~335. prešao je Dunac da bi pobedio i potčinio Geto-Dačane. Neuspeh ratnog pohoda omogućiće ovim tračanskim plemenima da ostanu nezavisna i da unaprede organizovanje svoje nacije. Dok su južni Tračani konačno integrisani ušli u orbitu helenizma, Dakija će postati rdmska provincija tek 107. god. n. e.

Izgleda da je slična zlosrećna sudbina pratila i religijsko stvaralaštvo Tračana i Geto-Dačana. Grci su dosta rano upoznali originalnost, kao i snagu

---

[260] Poslednji detalj je u suprotnosti sa eshatološkim scenarijem koji smo izneli: smak sveta se završava rušenjem Igdrasila.

[261] Up. A. Margaret Arent, »The Heroic Pattern«, str. 149, 164 i dalje. S druge strane, hagiografska literatura oponaša model života heroja, onakav kakav je prikazan u *Heldensagen; isto,* str. 165.

[262] K. Berg, »The Gosforth Cross«, str. 27 i dalje; Davidson, *Gods and Myths,* str. 207 i dalje. U istoj crkvi je pronađen kamen (verovatno deo nekog krsta) na kojem je prikazan Tor kako lovi Veliku zmiju.

[263] Up. Otto Hofler, *Germanische Sakralkoningtum,* I, str. XII i dalje, 350 i dalje.

uticaja tračanske religioznosti. Prema nekim predanjima, počeci dionisijskog pokreta (§ 122), zajedno s velikim delom mitologije o Orfeju (§ 180), lokalizovani su u Trakiji (ili Frigiji). Uz to, u svome delu *Harmid* (156 b), Sokrat sa divljenjem govori o lekarima »tračanskog kralja Zalmoksisa«, koji su znanjem i praksom nadmašivali grčke lekare. Međutim, izuzev nekoliko dragocenih podataka koje prenosi Herodot u vezi s mitsko-ritualnim scenarijem Zalmoksisa, podaci o tračanskoj i tračansko-getskoj religiji malobrojni su i samo približno tačni. Istina je da postoji veliki broj religijskih spomenika, naročito iz perioda Rimske imperije; ali u nedostatku pisanih svedočanstava, njihove interpretacije ostaju neubedljive i provizorne. Poput keltskih, tračanski i geto-dačanski sveštenici su prezirali pisanje. Ono malo što znamo o mitologiji, teologiji i obredima ovih naroda preneli su nam grčki i latinski autori, razume se, u skladu sa svojom *interpretatio graeca et latina.* Da Herodot nije zabeležio neke razgovore s helespontskim Grcima, mitsko-ritualni scenario Zalmoksisa, pa čak i ime Gebeleizisa ostali bi nepoznati. Svakako da se i tračansko religijsko nasleđe, kao što je to bio slučaj sa Slovenima, baltičkim narodima, starim Germanima i Keltima, s neizbežnim izmenama održalo u narodnim običajima i folkloru Rumuna i balkanskih naroda. Međutim, analiza evropskih folklornih tradicija u perspektivi opšte istorije religija još je u povoju.

Prema Herodotu (V, 7), Tračani su obožavali »Areja, Dionisa i Artemidu«; no, njihovi kraljevi su slavili »Hermesa«, kojeg su smatrali svojim pretkom. Na osnovu ovog oskudnog obaveštenja kojeg je *interpretatio graeca* učinila još zagonetnijim, pokušalo se sa rekonstrukcijom izvornog tračanskog panteona. Od Homera *(Ilijada,* XIII, 301, itd.), pa sve do Vergilija *(Enejida,* III, 357), otadžbina Areja, boga rata, po tradiciji se smešta u Trakiju. Osim toga, Tračani su bili poznati kao dobri ratnici koji se nisu bojali smrti; prema tome, moglo bi se prihvatiti da je na čelu njihovog panteona bio bog »Arejevog« kova. Međutim, videli smo (§ 176) da su starog germanskog boga neba Tivaza Rimljani prisvojili kao Marsa. Prema tome, moguće je da je tračanski »Arej« najpre bio nebeski bog, pa je zatim postao bog oluje i rata.[264] U tom slučaju, »Artemida« je prvobitno bila neko htonsko božanstvo, podudarno tračanskim boginjama Bendis ili Kotiti (Kotys); Herodot je izabrao da je nazove »Artemida« (umesto, na primer, »Demetra«) zbog divljih šuma i planina Trakije.

Ako se tumačenje prihvati, onda se takođe može pretpostaviti da je kod najstarijih Tračana postojao uzorni mit o hijerogamiji između boga oluje i Majke-Zemlje; pri tome bi plod ovog sjedinjavanja bio »Dionis«. Grci su znali i tračanska imena Dionisa: najviše su upotrebljavana Sabos i Sabazios.[265] Tračanski kult »Dionisa« podseća na obrede koje Euripid prikazuje u *Bahantkinjama* (up. § 124). Ceremonije su se odvijale noću, u planinama, uz svetlost baklji; divlja muzika (udaranje u tučane kotlove, zvuci cimbala i frula) izazivala je kod vernika radosnu vrisku i pomamnu igru u uskovitlanom kolu. »Uglavnom su se žene predavale ovim razuzdanim i iscrpljujućim igrama; odeća im je bila neobična; nosile su *bessares,* duge lepršave haljine od tkanina koje su podsećale na lisičje kože; preko njih su prebacivale jareće kože, a na glavi su verovatno nosile rogove.«[266] U rukama su držale zmije posvećene Sabaziosu, noževe ili tirse. Dospevši do vrhunca, do stanja »božanske ludosti«, one bi grabile životinje namenjene žrtvovanju i komadajući ih i kidajući, proždirale njihovo sirovo meso. Ritualna omofagija se završavala identifikacijom s bogom; učesnici su počinjali da se nazivaju Sabos ili Sabazios.[267]

---

[264] Uostalom, zna se da je postojao i bog Zbelsundos, čiji je drugi deo imena, *-surdos,* izveden iz korena **suer,* »rikati, tutnjati«; on je, dakle, bio bog oluje i Grci su ga ispravno nazivali Zevs Keraunos. Up. M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan,* str. 58 i nap. 87.

[265] Vid. izvore koje navodi E. Rode (Rohde), *Psychi,* str. 269, nap. 1. Drugi teonim je bio Basareus, čije je značenje »odeven u dugu lisičiju kožu«. O obredima Sabaziosa u Atini, videti *Histoire des crovances...* t. I, str. 381.

[70] Rohde, *nav. delo,* str. 274.

[267] Vid. izvore koje navodi Rode, str. 275, nap. 1. O »entuzijazmu« s kojkn se obavljalo ekstatično sjedinjavanje s bogom, videti reference kod Rodea, str. 279, nap. 1—5.

Sigurno je da se radi, kao kod grčkih bahantkinja, o privremenoj »divinizaciji«. No, ekstatični doživljaj je bio u stanju da podstakne i specifične verske vokacije, pre svega sposobnost proricanja budućnosti. Za razliku od grčkog dionisizma, tračanska mantika je bila povezana s »Dionisovim« kultom. »Dionisovim« proročištem upravljalo je pleme Besa; hram se nalazio na jednoj visokoj planini,[268] a prilikom proricanja budućnosti, proročica je bila u »ekstazi«, kao Pitija iz Delfa.

Ekstatični doživljaj pojačavalo je uverenje ne samo u to da je duša autonomna, već i da je u stanju da obavi *unio mystica* s božanstvom. Odvajanje duše od tela, do kojeg je dolazilo tokom ekstaze, otkrivalo je, s jedne strane, elementarnu dvojnost čoveka, a s druge, mogućnost čisto duhovne egzistencije posle smrti, kao posledice »divinizacije«. Nejasna i aproksimativna drevna verovanja u preživljavanje duše postepeno su se menjala, da bi na kraju krajeva prerasla u ideju o metempsihozi ili, pak, u različite koncepcije o besmrtnosti duše. Verovatno da ekstatični doživljaji koji su utrli put takvim shvatanjima nisu uvek bili »dionisijskog«, to jest, orgijastičkog tipa. Do ekstaze se moglo dospeti i korišćenjem nekih trava ili, pak, askezom (usamljenost, vegetarijanska dijeta, post itd.) i molitvom.[269]

U takvim sredinama su se, u Grčkoj, počela razvijati verska shvatanja poznata pod imenom orfizam (up. §§ 180 i dalje). Vera u besmrtnost, kao i uverenje koje je vladalo o večnom blaženstvu dezinkarnirane duše, dovodile su, kod nekih tračanskih plemena, do skoro morbidne egzaltacije smrću i potcenjivanja života. Clanovi plemena Trauza oplakivali su rođenje deteta, ali su zato svoje mrtve ukopavali radosni i veseli (Herodot, V, 4). Mnogi antički autori objašnjavaju izuzetnu hrabrost Tračana u borbi, njihovim eshatološkim ubeđenjima. Martijan Kapela (Martianus Capella) (VI, 656) im je pripisao »pravu glad za smrću« *(appetitus maximus mortis),* jer se »njima čini da je lepo umreti«. Ovakva verska valorizacija smrti može se uočiti u izvesnim folklornim kreacijama Rumuna, kao i nekih naroda jugoistočne Evrope.[270] Što se tiče »Hermesa« kojeg su, prema Herodotu, slavili isključivo »kraljevi«, to jest vojna aristokratija, njega je teško identifikovati. Herodot ne pravi nikakvu aluziju na boga sunca, mada se u mnogobrojnim izvorima navodi postojanje jednog takvog boga.[271] Tračanski »Hermes« bi, dakle, mogao biti neko solarno božanstvo. Nekoliko vekova kasnije, po celom Balkanu počinju da se umnožavaju spomenici nazvani »Heroji-konjanici«; a Heroj-konjanik je identifikovan s Apolonom.[272] Međutim, reč je o jednoj poznijoj koncepciji koja uopšte ne razjašnjava »kraljevsku« teologiju koju pominje Herodot.

179. Zalmoksis i »imortalizacija«

Isti istoričar tvrdi da su Geti »najhrabriji i najpravedniji od svih Tračana« (IV, 93). »Oni veruju da su besmrtni«, nastavlja Herodot, a evo u kom smislu: »Oni misle da uopšte ne umiru i da će se onaj koji premine samo pridružiti jednom božanskom biću *(daimon),* Zalmoksisu; neki od njih to isto božanstvo

---

[268] Herodot smatra da su Besi jedna familija plemena Satra (VII, 111), ali drugi autori (Polibije, Strabon, Plinije itd.) prikazuju ih, što je ispravnije, kao nezavisan narod. U vezi s tračanskom mantikom, vid. Rohde, *nav. delo,* str. 281 i dalje.

[269] Zrna konoplje kod Tračana (Pomponije Mela, II, 21) i Skita (Hero dot, IV, 73); miris nekog »voća« kod Masageta (Herodot, I, 202). Strabon (VII, 3, 3) prenosi da, prema Posejdoniju, Misijani uopšte ne jedu meso, već se zadovoljavaju medom, mlekom i sirom i da ih zato nazivaju »onima koji se boje boga« *(theosebeis),* kao i »onima koji kroče kroz dim« *(kapnobatai).* Ovi izrazi verovatno označavaju izvesne poznate verske ličnosti a ne ceo narod. *Kapnobatani* bi mogli biti igrači i »šamani« koji koriste dim od konoplje da bi izazvali ekstatični trans (up. *De Zalmoxis á Gengis-Khan,* str. 50—67). Strabon dodaje da kod Tračana ima pobožnih ljudi zvanih *ktistai* koji izbegavaju žene, posvećuju se bogu i žive »oslobođeni svakog straha« (VIII, 3, 3).

[270] *Up. De Zalmoxis á Gengis-Khan, pogl. V i VIII.*

[271] Vid. Pettazzoni, »The Religion of ancient Thrace«, str. 84 i dalje.

[272] Up. Gavril Kazarow, *Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes m Bulgarien,* I, br. 528, 835 itd.; Pettazzoni, *nav. delo,* str. 87 i dalje.

nazivaju Gebeleizis« (IV, 94; prev. na franc. E. Legran). To je prvi i poslednji put da se u literaturi pojavljuje ime Gebeleizis. Već je Tomašek (Tomaschek) u ovom teonimu prepoznao paralelu s tračanskim bogom Zbelsurdosom, odnosno, Zbelsiurdosom (Zbeltiurdos).[273] Poput Zbelsurdosa, Gebeleizis bi bio bog oluje ili, još pre, neki stari bog neba, prema Valdeu — Pokornom (VValde — Рокогпу) i Dečevu, koji njegovo ime izvode iz korena *guer,* »blistati«.[274] Pošto je naveo da je jedan glasnik žrtvovan Zalmoksisa (o tom obredu ćemo govoriti kasnije), Herodot dodaje: »A opet, kada grmi i sevaju munje, ti isti Tračani odapinju strele prema nebu preteći ovom bogu; jer misle da ne postoji drugi bog nego samo njihov« (IV, 94; prev. Legran).

Uprkos Herodotovom svedočanstvu (izraženom, mora se reći, s neobičnom stilskom i gramatičkom nemarnošću), teško je uzeti zdravo za gotovo da su Zalmoksis i Gebeleizis jedan isti bog. Njihove strukture su potpuno različite, a ni njihovi kultovi ne liče. Kao što ćemo videti dalje, Zalmoksis nema ničeg zajedničkog s jednim bogom oluje. Sto se tiče odapinjanja strela u vazduh, pitanje je da li je Herodot dobro shvatio smisao tog rituala. Vrlo je verovatno da pretnja nije bila upućena bogu (Gebeleizisu), već demonskim silama koje su se pojavljivale u oblacima. Drugim rečima, u pitanju je bio jedan pozitivan kultni čin: odapinjanjem strela na sile mraka, Tračani su oponašali i indirektno pomagali boga munja.[275] Kako god bilo, moramo se pomiriti sa sudbinom: na osnovu jednog jedinog podatka, rni nismo u stanju da rekonstruišemo »priču« o Gebeleizisu, kao ni njegovu funkciju. Cinjenica da Gebeleizis posle Herodota više nije pominjan ne predstavlja dokaz da se njegov kult ugasio. Moguća objašnjenja su utapanje u neko drugo božanstvo ili, pak, opstanak pod nekim drugim imenom.[80]

Od podataka koje prenosi Herodot, najdragoceniji su oni koji su u vezi s mitom i kultom Zalmoksisa. Prema onome što je ovaj istoričar saznao od Grka s Helesponta i Crnog mora, Zalmoksis je bio stari Pitagorin rob koji je: »postavši slobodan, došao do velikog bogatstva, pa se tako, bogat, vratio u svoj zavičaj. Pošto su Tračani živeli bedno i, uglavnom, bili neprosvećeni«, Zalmoksis je odlučio da ih civilizuje. »Dao je da mu sagrade dvoranu za prijeme, gde je kao u nekoj krčmi gostio svoje najuglednije sunarodnike; za vreme gozbi, učio ih je da ni on, ni njegovi saplemenici, ni njihovi potomci, nikada neće umreti, nego će otići na jedno mesto gde će, besmrtni, uživati u savršenoj sreći«. U međuvremenu, »on je sebi načinio jedno boravište pod zemljom«, gde je »sišao i živeo čitave tri godine. Tračani su žalili za njim oplakujući ga kao da je mrtav. Cetvrte godine, njihove oči ga ponovo ugledaše: i tako oni poverovaše u sve ono što im je Zalmoksis govorio [...] Što se mene tiče«, dodaje Herodot, »ja niti odbijam da poverujem u ono što se priča o podzemnom boravištu, niti u to mnogo verujem; no ipak mislim da se ovaj Zalmoksis pojavio mnogo pre Pitagore. Nemojmo se sada upuštati u to da li je on bio čovek ili, pak, neko božansko biće iz zemlje Geta« (IV, 95—96; prev. Legran).

Ovaj tekst je, prirodno, ostavio snažan utisak na antički svet, od Herodotovih savremenika pa sve do poslednjih neopitagorejaca i neoplatonista. Zabeležena priča je koherentna: Grci s Helesponta, ili sam Herodot, integrisali su ono što su saznali o Zalmoksisu, njegovom učenju i njegovom kultu u duhovni horizont pitagorejske strukture. Iz toga, dakle, sledi zaključak da je kult geto-dačanskog boga sadržao verovanje u besmrtnost duše, kao i neke obrede posvećenja. Uprkos racionalizmu i euhemerizmu Herodota ili njegovih obaveštača, naslućuje se misterijski karakter kulta.[276] U stvari, piše Herodot, Geti »veruju da su besmrtni« (IV, 93), »jer misle da uopšte ne umiru i da će se

---

[273] »Die alten Thrakern«, II, str. 62.

[274] A. Walde — J. Рокогпу, *Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen.* I, 643; D. Dečev, *Charakteristik der Thrakischen Sprache,* str. 73, 81. Međutim, treba takođe videti C. Poghirc, »Considerations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis«, str. 359.

[275] *Up. De Zalmoxis α Gengis-Khan, str. 59 i dalje.*

ne veruje u priču o tome kako je Zalmoksis bio Piitagorin rob, već da je, naprotiv, uveren u to da je getski *daimon* bio stariji — a taj detalj je veoma značajan.

onaj koji premine pridružiti Zalmoksisu« (IV, 94). Međutim, glagol *dthanatizein* (up. V, 4) ne znači »verovati u sopstvenu besmrtnost«, već »načiniti sebe besmrtnim« .[277] Do te »imortalizacije« se dolazilo posredstvom jednog obreda posvećenja, što kult koji je ustanovio Zalmoksis približava grčkim i helenističkim Misterijama (up. § 205). Same ceremonije, u pravom smislu reči, ostaće nam nepoznate, ali podaci koje je preneo Herodot ukazuju na mitsko-ritualni scenario »smrti« (okultacije) i »povratka na zemlju« (epifanije).

Grčki istoriear takođe navodi (IV, 94) ritual koji je specifičan za Zalmoksisa: svake pete godine bogu su slali glasnika zaduženog da mu prenese »ono što su u određenim okolnostima želeli«. Nekoliko ljudi držalo je tri koplja, a onaj kojeg je sudbina odredila bio bi bačen uvis; padajući, bio bi proboden vrhovima kopalja. Žrtva je omogućavala prenošenje poruke ili, drugim rečima, *reaktualizaciju neposrednog komuniciranja Geta s njihovim bogom,* onakvog kakvo je postojalo u početku, dok se Zalmoksis nalazio među njima. Žrtvovanje i slanje glasnika predstavljalo je, u neku ruku, simbolično (jer je bilo ritualno) ponovno osnivanje kulta; reaktualizovana je Zalmoksisova epifanija posle trogodišnje okultacije sa svim njenim implikacijama, a pre svega obezbeđivanjem besmrtnosti i blaženstva duše.

Neki stari autori, ali isto tako i brojni savremeni naučnici, povezuju Zalmoksisa s Dionisom i Orfejem s jedne strane, a s druge, s mitskim ili izrazito mitologizovanim ličnostima[278] koje karakterišu šamanska tehnika, mantika ili, pak, silasci u Podzemlje, to jest, »katabaze«. No, ono što nam Herodot prenosi o Zalmoksisu ne uklapa se u sistem mitologija, verovanja, a ni šamanskih ili šamanizovanih postupaka. Naprotiv, videćemo to dalje, najkarakterističniji elementi njegovog kulta *(andreon* i ceremonijalne gozbe, okultacija u »podzemnom boravištu« i epifanija posle četiri godine, »imortalizacija« duše i učenje o životu i blaženstvu na drugom svetu) približavaju Zalmoksisa Misterijama.[279]

Početkom hrišćanske ere, Strabon *(Geografija,* VII, 3, 5) daje jednu novu verziju mita o Zalmoksisu, koristeći pre svega podatke koje je sakupio Posejdonije (oko 135 — oko 50. pre Hr.). Zalmoksis je bio Pitagorin rob; no, nije on od svog gospodara pre-

---

[277] Up. I. M. Linforth, *»Oi athanatizontes,* Herodotus IV, 93—94« *(Classical Philology,* 93, 1918, str. 23—33).

[278] Abarid, Aristej sa Prokonesa, Hermotim iz Klazomene, Epimenid s Krita, Pitagora itd.; up. str. 189 i dalje.

[279] U tom smislu, preko Dionisijskih misterija, on se uvek može upoređivati s Dionisom; up. § 206.

[279] U jednom drugom odeljku (VII, 3, 11) gde daje život Berebiste (70—44), Strabon opisuje Dekaeneja kao »čarobnjaka *(goes),* čoveka koji ne samo da je putovao u Egipat, već je uz to dobro izučio neke znake pomoću kojih je, prema sopstvenom tvrđenju, bio u stanju da sazna božiju volju, pa su ljudi stoga za kratko vreme i njega samog počeli smatrati bogom«.

strela na sile mraka, Tračani su oponašali i indirektno pomagali boga munja.[280] Kako god bilo, moramo se pomiriti sa sudbinom: na osnovu jednog jedinog podatka, mi nismo u stanju da rekonstruišemo »priču« o Gebeleizisu, kao ni njegovu funkciju. Činjenica da Gebeleizis posle Herodota više nije pominjan ne predstavlja dokaz da se njegov kult ugasio. Moguća objašnjenja su utapanje u neko drugo božanstvo ili, pak, opstanak pod nekim drugim imenom.[80]

Od podataka koje prenosi Herodot, najdragoceniji su oni koji su u vezi s mitom i kultom Zalmoksisa. Prema onome što je ovaj istoričar saznao od Grka s Helesponta i Crnog mora, Zalmoksis je bio stari Pitagorin rob koji je: »postavši slobodan, došao do velikog bogatstva, pa se tako, bogat, vratio u svoj zavičaj. Pošto su Tračani živeli bedno i, uglavnom, bili neprosvećeni«, Zalmoksis je odlučio da ih civilizuje. »Dao je da mu sagrade dvoranu za prijeme, gde je kao u nekoj krčmi gostio svoje najuglednije sunarodnike; za vreme gozbi, učio ih je da ni on, ni njegovi saplemenici, ni njihovi potomci, nikada neće umreti, nego će otići na jedno mesto gde će, besmrtni, uživati u savršenoj sreći«. U meduvremenu, »on je sebi načinio jedno boravište pod zemljom«, gde je »sišao i živeo čitave tri godine. Tračani su žalili za njim oplakujući ga kao da je mrtav. Četvrte godine, njihove oči ga ponovo ugledaše: i tako oni poverovaše u sve ono što im je Zalmoksis govorio [...] Sto se mene tiče«, dodaje Herodot, »ja niti odbijam da poverujem u ono što se priča o podzemnom boravištu, niti u to mnogo verujem; no ipak mislim da se ovaj Zalmoksis pojavio mnogo pre Pitagore. Nemojmo se sada upuštati u to da li je on bio čovek ili, pak, neko božansko biće iz zemlje Geta« (IV, 95—96; prev. Legran).

Ovaj tekst je, prirodno, ostavio snažan utisak na antički svet, od Herodotovih savremenika pa sve do poslednjih neopitagorejaca i neoplatonista. Zabeležena priča je koherentna: Grci s Helesponta, ili sam Herodot, integrisali su ono što su saznali o Zalmoksisu, njegovom učenju i njegovom kultu u duhovni horizont pitagorejske strukture. Iz toga, dakle, sledi zaključak da je kult geto-dačanskog boga sadržao verovanje u besmrtnost duše, kao i neke obrede posvećenja. Uprkos racionalizmu i euhemerizmu Herodota ili njegovih obaveštača, naslućuje se misterijski karakter kulta.[281] U stvari, piše Herodot, Geti »veruju da su bes-

J

[280] *Up. De Zalmoxis α Gengis-Khan, str. 59 i dalje.*

ne veruje u priču o tome kako je Zalmoksis bio Pitagorin rob, već da je, naprotiv, uveren u to da je getski *daimon* bio sfcariji — a taj detalj je veoma značajan.

mrtni« (IV, 93), »jer misle da uopšte ne umiru i da će se onaj koji premine pridružiti Zalmoksisu« (IV, 94). Međutim, glagol *dthanatizein* (up. V, 4) ne znači »verovati u sopstvenu besmrtnost«, već »načiniti sebe besmrtnim« .[282] Do te »imortalizacije« se dolazilo posredstvom jednog obreda posvećenja, što kult koji je ustanovio Zalmoksis približava grčkim i helenističkim Misterijama (up. § 205). Same ceremonije, u pravom smislu reči, ostaće nam nepoznate, ali podaci koje je preneo Herodot ukazuju na mitsko-ritualni scenario »smrti« (okultacije) i »povratka na zemlju« (epifanije).

Grčki istoričar takođe navodi (IV, 94) ritual koji je specifičan za Zalmoksisa: svake pete godine bogu su slali glasnika zaduženog da mu prenese »ono što su u određenim okolnostima želeli«. Nekoliko ljudi držalo je tri koplja, a onaj kojeg je sudbina odredila bio bi bačen uvis; padajući, bio bi proboden vrhovima kopalja. Žrtva je omogućavala prenošenje poruke ili, drugim rečima, *reaktualizaciju neposrednog komuniciranja Geta s njihovim bogom,* onakvog kakvo je postojalo u početku, dok se Zalmoksis nalazio među njima. Žrtvovanje i slanje glasnika predstavljalo je, u neku ruku, simbolično (jer je bilo ritualno) ponovno osnivanje kulta; reaktualizovana je Zalmoksisova epifanija posle trogodišnje okultacije sa svim njenim implikacijama, a pre svega obezbeđivanjem besmrtnosti i blaženstva duše.

Neki stari autori, ali isto tako i brojni savremeni naučnici, povezuju Zalmoksisa s Dionisom i Orfejem s jedne strane, a s druge, s mitskim ili izrazito mitologizovanim ličnostima[283] koje karakterišu šamanska tehnika, mantika ili, pak, silasci u Podzemlje, to jest, »katabaze«. No, ono što nam Herodot prenosi o Zalmoksisu ne uklapa se u sistem mitologija, verovanja, a ni šamanskih ili šamanizovanih postupaka. Naprotiv, videćemo to dalje, najkarakterističniji elementi njegovog kulta *(andreon* i ceremonijalne gozbe, okultacija u »podzemnom boravištu« i epifanija posle četiri godine, »imortalizacija« duše i učenje o životu i blaženstvu na drugom svetu) približavaju Zalmoksisa Misterijama.[284]

Početkom hrišćanske ere, Strabon *(Geografija,* VII, 3, 5) daje jednu novu verziju mita o Zalmoksisu, koristeći pre svega podatke koje je sakupio Posejdonije (oko 135 — oko 50. pre Hr.). Zalmoksis je bio Pitagorin rob; no, nije on od svog gospodara preuzeo doktrinu o besmrtnosti, već »neka znanja u vezi s nebeskim telima«, što će reći, nauku koja omogućava proricanje budućih događaja prema nebeskim znacima. Strabon tu dodaje i putovanje u Egipat, zemlju koja ima vodeće mesto kada je u pitanju magija. Baš zahvaljujući svom astronomskom znanju i ugledu koji je uživao kao čarobnjak i prorok, Zalmoksis je uspeo da postigne to da ga kralj prihvati i podeli vlast s njim. Postavši vrhovni sveštenik i prorok »najpoštovanijeg boga u njihovoj zemlji«, Zalmoksis se povukao u jednu pećinu na vrhu svete planine Kogenon (Kogainon), gde je primao samo kralja i svoje sluge, pa su kasnije »počeli da mu se obraćaju lcao bogu«. Strabon dodaje da »Getima vlada Berebista, dok dužnost prvosveštenika obavlja Dekaenej i da se, u ovom ili onom obliku, pitagorejsko pravilo uzdržavanja od hrane poreklom od živih bića, prema Zalmoksisovom učenju i dalje održava«.[91]

U novoj etapi religije Geto-Dačana o kojoj nas obaveštavaju Posejdonije i Strabon, osobine Zalmoksisa su bitno izmenjene. Došlo je, pre svega, do identifikacije *boga* Zalmoksisa i *njegovog prvosveštenika,* koji je potom divinizovan pod istim imenom. Povrh toga, nema više nikakvih aluzija na neki kult misterijske strukture o kojem je govorio Herodot. Ukratko, Zalmoksisovim kultom upravlja prvosveštenik koji živi usamljenički na vrhu planine, a koji je istovremeno i savladar i kraljev savetnik; njegov kult je »pitagorejski«, jer isključuje meso iz ishrane. Mi ne znamo u kolikoj je meri inicijacijska i eshatološka struktura Zalmoksisove »misterije« opstala u Strabonovo vreme.

---

[282] Up. I. M. Linforth, *»Oi athanatizontes,* Herodotus IV, 93—94« *(Classical Philology,* 93, 1918, str. 23—33).

[283] Abarid, Aristej sa Prokonesa, Hermotim iz Klazomene, Epimenid s Krita, Pitagora itd.; up. str. 189 i dalje.

[284] U tom smislu, preko Dionisijskih misterija, on se rn'ek može upoređivati s Dionisom; up. § 206.

No, negdašnji autori govore o nekim pobožnim ljudima i iskušenicima, pa je sasvirn moguće da su ovi »specijalisti za svete stvari« bili nastavljači »misterijskih« tradicija Zalmoksisovog kulta.[285]

XXII POGLAVLJE

ORFEJ, PITAGORA I NOVA ESHATOLOGIJA

180. Mitovi o Orfeju: harfista, pevač i »osnivač inicijacija«

Izgleda da je nemoguće pisati o Orfeju i orfizmu, a ne naljutiti određenu kategoriju naučnika: tu spadaju skeptici i »racionalisti« koji uticaj orfizma na istoriju grčke duhovnosti svode na minimum, ali i obožavaoci i »entuzijasti« koji ovom pokretu pridaju veliki značaj.[286]

Analiza različitih izvora dopušta nam da religijske realnosti razdvojimo na dve grupe: 1) mitove i legende u vezi s Orfejem; 2) ideje, verovanja i običaje koji se smatraju »orfičkim«. Pevača i harfistu prvi put pominje u VI veku pesnik Ibik (Ibykos) iz Regija, koji govori o »Orfeju, čije je ime slavno«. Za Pindara, on je »svirač citre (phorminx), otac melodičnih pesama« *(Pyth.* IV, 177). Eshil za njega kaže da je »onaj što očarava prirodu svojim čarima« *(Agamemnon,* 1830). Na jectnoj metopi iz VI veka, koja pripada riznici Sikionaca u Delfima, prikazan je, s jasno upisanim imenom, kako plovi u barci s harfom u ruci. Od V veka Orfejeva ikonografija se neprekidno obogaćuje: možemo ga videti kako svira na harfi okružen pticama, divljim životinjama ili, pak, vernim Tračanima. Rastržu ga menade ili je u Hadu pored drugih božanstava. Iz V veka datiraju i prve aluzije na njegov silazak u podzemlje po suprugu Euridiku (Euripid, *Alkesta,* 357 i dalje). Nije uspeo jer se prerano osvrnuo[287] ili zato što su se podzemne sile suprotstavile njegovom poduhvatu.[288] Prema legendi, on živi u Trakiji, »jednu generaciju pre Homera«, ali na keramici iz V veka svuda je prikazivan u grčkoj odeći kako svojom muzikom očarava divlje životinje ili varvare.[289] Smrt ga je zadesila u Trakiji. Prema izgubljenom Eshilovom komadu *Basaride,* Orfej se svakog jutra peo na

---

[285] Up. *De Zalmoxis ά Gengis-Khan,* str. 67 i dalje. Za Strabona još jedan detalj izgleda isto toliko važan: to što je Zalmoksis — baš kao docnije Dekaenej — postigao uspeh u životu zahvaljujući svojim astronomskim i mantičkim znanjima. U VI v. n. e., oslanjajući se na stare izvore, Jordan (Jordanes) je s dosta preterivanja opisao zanimanje dačanskih sveštenika za astronomiju i prirodne nauke *(Getica,* XI, 69—71). Insistiranje na njihovom dobrom poznavanju nebesltih tela možda odražava tačne informacije. U stvari, hramovi u Sarmizegetuzi i u Kostešti čiji je urano-solarni simbolizam očigledan, izgleda da imaju funkciju kalendatra. Vid. Hadrian Daicoviciu, »II Tempio — Calendario dacico di Sarmizegetuza«; isti, *Dacii,* str. 194 i dalje, 210 i dalje.

[286] čak i valorizacija izvora razdvaja jednu kategoriju od druge: skeptici podvlače siromaštvo dokumenata, kao i pozni datum njihovog nastanka; drugi smatraju da ne treba mešati *datum redakcije* nekog dokumenta sa *starošću onog što taj dokument sadrži* i da je, prema tome, ako se svakom vrednijem svedočanstvu ispravno priđe, moguće doći do osnovne poruke orfizma. To nadvlačenje oko dve metodologije odgovara jednoj dubljoj filozofskoj opoziciji, koja je uočena u Grčkoj još u VI veku, a može se osetiti i danas. »Orfej« i »orfizam« predstavljaju jednu od tema koje skoro automatski podstiču polemičke strasti.

[287] Izvore su analizovali W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion,* str. 29 i dalje, i Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus.*

[288] »On se nije usudio da umre od ljubavi kao Alkesta, ali je uspeo da živ prodre u Had. Zbog toga je morao biti kažnjen i bogovi su odlučili da umre od ženskih ruku« (Platon, *Sympos.,* 179 d).

[289] Up. Guthrie, *Orpheus,* str. 40 i dalje, str. 66 i sl. 9, up. tabla 6.

brdo Pangej da bi se divio suncu, to jest Apolonu; razljućen, Dionis je na njega poslao menade; one su harfistu rastrgle, a njegove udove pobacale na razne strane.[290] Njegova glava, bačena u Hebar,* otplovila je pevajući do Lezba. Tarno je pobožno prihvaćena i potom korišćena za proricanja.

Biće prilike da podsetimo i na druge aluzije na Orfeja u literaturi VI i V veka. Primetimo za sada da Orfejev ugled, kao i najvažnije epizode iz njegovog životopisa, neobieno podsećaju na šamane i njihova dela. Kao i šamani, on je vidar i muzičar; on začarava i potčinjava divlje zveri; silazi u Podzemlje da bi vratio Euridiku; njegova odsečena glava je sačuvana da bi proricala budućnost, baš kao i glave jukagirskih šamana, čak u XIX veku.® Svi su ti elementi arhaični i u suprotnosti s grčkom duhovnošću od VI—V veka; no, rni ne znamo njihovu protoistoriju u staroj Grčkoj, to jest, njihovu eventualnu mitsko-religijsku funkciju pre nego što su postali deo orfičke legende. štaviše, Orfej je bio u vezi s nizom mitskih ličnosti — kao što su Abarid, Aristej itd. — koje takođe karakterišu ekstatična iskustva šamanskog ili parašamanskog tipa.

Sve bi to bilo dovoljno da se legendarni pevač smesti u »prehomerovsko« vreme, što je u skladu s predanjem, kao i onim što ponavlja orfička propaganda. Malo je važno što je, možda, ta arhaizovana mitologija delom nastala i kao izraz izvesne pristrasnosti. (U stvari, sva ta mitologija ne uspeva da prikrije želju da se Orfeju da ugledno mesto u vremenu, da se smesti na sam »prapočetak« i tako proglasi »Homerovim pretkom«, čime bi po stao stariji i vredniji poštovanja no što je to kao predstavnik, pa čak i simbol, službene religije.) Značajna je činjenica da su brižljivo odabrani najarhaičniji elementi koji su bili dostupni Grcima u VI veku.[291] Insistiranje s kojim se evociraju njegov boravak, propovedi, kao i njegova tragična smrt u Trakiji,[292] potvrđuje »primordijalnu« strukturu njegove ličnosti. Od važnosti je i to da je među retkim silascima u Podzemlje koje pominju grčka predanja, Orfejev postao najpopulamiji.[293] Katabaza spada u obrede posvećenja. Naš pevač je, dakle, bio poznat i kao »osnivač inicijacija« i Misterija. Prema Euripidu, on je »pokazao sjaj neopisivih misterija« *(Rhćsos,* 943). Autor dela *Protiv Aristogitona A* (§ 11) tvrdi da je Orfej taj »koji nam je pokazao najsvetije obrede posvećenja«, imajući verovatno u vidu Eleusinske misterije.

Najzad, i njegov odnos prema Dionisu i Apolonu potvrđuje njegovu reputaciju »osnivača Misterija«, jer su to jedini grčki bogovi čiji su kultovi sadržavali posvećenje i »ekstazu« (razume se, elcstaze različitih, pa čak i antagonističkih tipova). Ti odnosi su, još od antičkih vremena, predmet polemika. U tome što Dionis izvlači iz Hada svoju majku Semelu, Diodor (IV, 25, 4) uočava analogiju s Orfejevim silaskom po Euridiku. Isto tako, komadanje ovog od strane menada može se interpretirati kao dionisijski ritual, *sparagmos* boga u obliku životinje (up. § 124). No, poznato je da je Orfej bio verni pristalica Apolona. Po jednoj legendi on je čak bio sin ovoga boga i nimfe Kaliope. Zbog svoje predanosti Apolonu kažnjen je nasilnom smrću. Orfejev muzički instrument bila je apolonska lira.[294] Konačno, pored toga što je bio »osnivač inicijacija«, Orfej je pridavao veliki značaj očišćenju od grehova, a katarza je bila specifično apolonska tehnika.[295]

Trebalo bi zapamtiti sledeće činjenice: 1) mada se njegovo ime i prve aluzije na njegov mit javljaju tek u VI veku, Orfej *jeste* religijska ličnost arhajskog tipa. Nije teško prihvatiti da je živeo »pre Homera«, uzimajući taj

---

[290] O. Kern, *Orphicorum fragmenta,* br. 113, str. 33. Muze su sakupile udove i sahranile ih na Leibetirji, u masivu Olimpa.

* *Reka Mairica (prim. prev.).*

[291] U trenutku kada su nešto bolje upoznati »varvarski« narodi u Trakiji, pa čak i Skiti koji su živeli nomadski na severnim obalama Crnog niora.

[292] Up. spisak lokalizacija Orfejevog kulta u Trakiji kod R. Pettazzoni, *La religion dans la Grece antique,* str. 114, nap. 16.

[293] *Katabasis eis Hadou* (Kern, *Orph.* fr,, fr. 293 i dalje, str. 304 i dalje). Katabaza u *Odiseji* (XI, naročito stihovi 566—631) verovatno sadrži »orfičku« interpolaciju.

[294] Gatri (Guthrie) ukazuje na jedan odeljak *Alkeste,* stih 578, u kojem je prikazan Apolon okružen risovima i lavovima, kao i košutom koja je »igrala uz zvuke njegove lire«; *The Greeks and their Gods,* str. 315.

[295] Apolon osuđuje Orfejeva proročanstva na Lezbu (Filostrat, *Vita Apoll.,* 4, 14). Ljubamora boga iii inikompatibilnost dve tehnike proricanja, »šarnanske« i pitijske?

izraz bilo hronološki, bilo geografski (što će reći, u nekoj »varvarskoj« oblasti, do koje još nisu bile doprle duhovne vrednosti svojstvene homerovskoj civilizaciji). 2) Njegovo »poreklo« i njegova preistorija su nam nepoznati, ali je očigledno da Orfej ne pripada ni homerovskom predanju ni mediteranskom nasleđu. Njegove veze s Tračanima su dosta zagonetne, jer se, s jedne strane, on među varvarima ponaša kaG Grk, dok je, s druge, magijsko-religijski ugled koji on uživa prehelenski (vladanje životinjama, šamanska katabaza). Morfološki, on se približava Zalmoksisu (§ 179) koji je takođe osnivač Misterija (prema tumačenju jedne katabaze) i najveći civilizator Geta, tih Tračana »koji su verovali da su besmrtni«. 3) Orfej je prikazan kao neosporni osnivač inicijacija. »Homerovim pretkom« je proglašen isključivo zato da bi se istakla važnost njegove religijske poruke. Poruke koja predstavlja temeljni raskid s olimpskom religijom. U tim inicijacijama za nas će ostati tajna ono najvažnije što se može uzeti da je »osnovao« Orfej. Poznato je samo ono što je inicijaciji prethodilo: vegetarijanstvo, asketizam, pročišćenje i versko obrazovanje *(hieroi logoi,* knjige). Pored toga, poznati su i teološki postulati: transmigracija pa, prema tome, i besmrtnost duše.

Sudbina duše posle smrti predstavljala je, kao što smo videli (§ 97), osnovni cilj eleusinskih inicijacija, no Dionisov i Apolonov kult takođe su u vezi sa sudbinom duše. Stoga izgleda prihvatljivo da su ljudi u VI i V veku u mitskoj figuri Orfeja videli osnivača Misterija koji je, inspirišući se tradicionalnim posvećenjima, predlagao jednu prihvatljivu inicijacijsku disciplinu koja je imala u vidu transmigraciju i besmrtnost duše.

Od samog početka, Orfejeva figura deluje pod združenim znamenjima Apolona i Dionisa. »Orfizam« će se razvijati u istom smeru. To nije jedini primer. Melampod, vrač iz Pila, iako »miljenik Apolona«, bio je takođe i »onaj koji je Grcima objasnio Dionisovo ime, pokazao im kako se ovom bogu prinose žrtve i kako se obavljaju procesije *falosa«* (Herodot, II, 49). Uostalom, kao što smo videli (§ 90), Apolon je imao izvesne veze s Hadom. S druge strane, on je na kraju sklopio mir s Dionisom koji je primljen na Olimp. Ovo zbližavanje dva antagonistička boga nije nevažno. Možda je na taj način grčki duh izražavao nadu da će kroz koegzistenciju ova dva boga pronaći izlaz iz kriza nastalih rušenjem homerovskih religijskih vrednosti?

181. Orfička teogonija i antropologija: transmigracija i besmrtnost duše

ReHgijsku i filozofsku misao Grčke u VI veku pretežno je zaokupljao problem Jednog i Mnoštva. Religijski duhovi tog vremena postavljali su sebi pitanje: »Kakva veza postoji između pojedinca i božanstva kojem ovaj oseća da pripada? Kako ostvariti potencijalno jedinstvo koje isto tako postoji u čoveku kao i u bogu?«[296] Neka vrsta sjedinjavanja božanskog i Ijudskog ostvarivana je za vreme dionisijskih *orgija,* ali to je bilo privremeno i postizalo se snižavanjem praga svesti. Prihvativši bahantsku pouku o tome da čovek može da učestvuje u božanskom, »orfičari« su iz nje izvukli logičan zaključak o *besmrtnosti i,* u skladu s tim, o *božanskoj prirodi duše.* A zatim su *orgije* zamenili *katarzom,* tehnikom očišćenja prema Apolonovom učenju.

Pevač i harfista postao je simbol i rodonačelnik celog jednog pokreta, koji je bio jednovremeno »inicijacijski« i »narodni«, poznat pod irnenom orfizam. Ono što već dovoljno izdvaja ovaj verski pokret od ostalih jeste, pre svega, važnost koja je pridavana pisanim tekstovima, to jest »knjigama«. Platon se poziva na veliki broj knjiga koje se pripisuju Orfeju i Muzaju (za kojeg su smatrali da je pevačev sin ili, pak, učenik), u kojima je bilo govora o očišćenju od grehova, kao i o životu posle smrti. On takođe navodi neke heksametre

---

[296] Guthrie, *The Greeks and their Gods,* str. 316 i dalje. Jonjani, koje religija nije mnogo privlačila, postavljali su sebi filozofsko pitanje: »Kakav je odnos između višestruke raznovrsnosti sveta u kojem živimo i jedinstvene prasupstance iz koje je sve nastalo?« Vid. takođe od istog autora, *A History of Greek Philosophy,* I, str. 132.

teogonijske prirode kao »Orfejeve«. I Euripid govori o orfičkim »tekstovima«, a Aristotel, koji nije verovao da je Orfej istorijska ličnost, bio je upoznat s teorijama o duši koje sadrže »takozvani orfički stihovi«.[297] Izgleda prihvatljivo da je Platon neke od tih tekstova poznavao (mogli su se kupiti kod knjižara).

Druga karakteristika orfizma je izrazita raznolikost samozvanih »orfičara«. Pored autora teogonija ili asketa i vizionara, tu su i oni koje će kasnije, u klasičnoj epohi, Teofrast nazvati orfeotelestima (»orfieki inicijatori«). U to mnoštvo ne ubrajamo obične čudotvorce, purifikatore i vračare koje opisuje Platon u jednom poznatom odeljku.[298] To je dobro poznat fenomen u istoriji religija: svaki asketski, gnostički i soteriološki pokret izaziva bezbrojne pseudomorfoze i katkad detinjaste inicijacije. Treba se samo setiti lažnih asketa kojima vrvi Indija još od vremena Upanišada ili, pak, grotesknih imitatora joge i tantrizma. Imitatora je bilo najviše onda kada se insistiralo na otkrovenju i inicijaciji neke soteriološke gnose. Za ilustraciju mogu poslužiti bezbrojni pokreti »posvećenja«, kao i »tajna društva« koji niču širom zapadne Evrope u vezi s pojavom slobodnog zidarstva ili, pak, »misterije Ruže i Krsta«. Stoga bi bilo naivno podleći utisku da su nosioci pokreta bili orfeotelesti i čudotvorci i posumnjati u stvarno postojanje orfičkih ideja i rituala. S jedne strane, takvi ekstatici, vračevi i nadrilekari postojali su uvek, još od nastarijih vremena: oni predstavljaju jednu od karakteristika »narodnih religija«. S druge strane, činjenica da su se, počev od VI veka, mnogi od tih čudotvoraca, vračeva i purifikatora pozivali na Orfeja, dokazuje postojanje izvesnih gnosa i soterioloških tehnika koje su izgledale superiornije, efikasnije i uticajnije, i koje su se oni trudili da oponašaju, ili, ako ništa drugo, da prisvoje slavu imena te legendarne ličnosti.

Nekoliko Platonovih aluzija omogućuje nam da nazremo kontekst orfičke koncepcije besmrtnosti. Da bi bila kažnjena za prvobitni greh, duša je zatvorena u telo *(soma)* kao u grob *(sema)*.[299]U skladu s tim, inkarnirana egzistencija više liči na smrt, a smrt tela predstavlja početak novog života. Međutim, do tog »pravog života« ne dolazi se automatski; duši se sudi prema njenim gresima ili zaslugama i posle izvesnog vremena ona se ponovo inkarnira. Kao u Indiji posle Upanišada, reč je o verovanju u neuništivost duše, osuđene na transmigraciju do konačnog oslobođenja. Već za Empedokla, koji je vodio »orfički život«, duša je bila zatvorenik u telu, proterana daleko od Blaženih, odevena »u čudnu tuniku načinjenu od mesa« (fr. B, 115 i 126). I za Empedokla je besmrtnost podrazumevala metempsihozu; time je, uostalom, objašnjavao svoje vegetarijanstvo (životinja koju ubijamo mogla bi u sebi imati dušu nekog našeg bliskog pretka). Međutim, vegetarijanska praksa imala je dublje i složenije religijsko opravdanje. Odbijajući da jedu meso, orfičari (i pitagorejci) uzdržavali su se od krvavih žrtvi obaveznih u zvaničnom kultu. To odbijanje je svakako značilo odvajanje od građanskog života i, na kraju krajeva, »odricanje od sveta«; no, ono je pre svega proklamovalo odbacivanje grčkog verskog sistema u celini, sistema koji je bio zasnovan na prvoj žrtvi koju je uspostavio Prometej (§ 86). Rezervišući meso za Ijude, a bogovima namenivši kosti žrtve, Prometej ie navukao Zevsov gnev; time je, štaviše, uslovio razvoj događaja koji je označio kraj »rajske« epohe u kojoj su ljudi živeli u zajednici s bogovima.[300] Povratak vegetarijanstvu označavao je, istovremeno, odluku da se ispravi greh predaka i nadu da se, makar delimično, dostigne prvobitno blaženstvo.

---

[297] Platon, *Rep.*, 364 e, *Crat.*, 402 b, *Phileb., 66* c; Euripid, Hipp., 954; Aristotel, *De an.*, 410 b 28; Suidas daje dugu listu dela pripisanih Orfeju (Kern, *Orph. Fr. br. 223);* up. kritičku analizu kod L. Moulinier, *Orphee et l'Orphisme á l'epoque classique,* str. 74 i dalje.

[15] *Cratyle,* 400 c; up. *Phedon,* 62 b, o »tamnici« ili »zatvoru« duše. Ti odeljci su bili povod beskrajnih rasprava.

[299] Hesiode, *Travaux,* 90 i dalje, 110 i dalje. O mističkim i eshatološkim vrednostima vegetarijanstva, vid. tekstove koje navodi Gatri, *Orpheus,* str.
197 i dalje; posebno interpretaciju Sabatučija (Sabbatucci), *Saggio sul mislicismo greco,* str. 69 i dalje. Up. takođe Detienne, »La cuisine de Pvthagorc, str. 148 i dalje.

[300] Damaskije je još u V veku pre Hr. čitao delo koje se zvalo *Orfejeve rapsodije.* Neki odlomci su, bez sumnje, davnašnji (VI vek pre Hr.); up. Guthrie, Orpheus, str. 77 i dalje. 137—142.

Ono što se nazivalo »orfički život« *(Zakoni,* VI, 782 c) sadržavalo je očišćenje od grehova, aksetizam i brojna specifična pravila; ali do spasenja se dolazilo, pre svega, putem »inicijacije«, to jest, otkrovenjem kosmološkog i teozofskog reda. Upoređivanjem nekih svedočanstava i aluzija starih autora (Eshila, Empedokla, Pindara, Platona, Aristofana, itd.), kao i poznije datiranih dokumenata, moguće je u glavnim crtama rekonstruisati ono što bi se moglo u nedostatku boljeg imena nazvati »orfička doktrina«. Uočava se teogonija koja se proširuje na kosmogoniju, kao i dosta neobična antropologija. Orfičku eshatologiju pre svega čini antropogonijski mit koji je istovremeno u suprotnosti i sa homerovskim i sa eleusinskim.

Teogonija, zvana »Rapsodije«,[17] zadržava samo neke detalje genealogije koju je preneo Hesiod. Vreme (Hron) načinilo je u Eteru (Aither) prajaje iz koga je izišao prvi bog Eros, koji se zvao i Fanes. Eros je, kao princip stvaranja, potom stvorio druge bogove i svet. No Zevs proguta Fanesa s celom njegovom tvorevinom da bi stvorio jedan novi svet. To da Zevs proguta neko božanstvo, dobro je poznata mitska tema. Hesiod navodi da je gospodar Olimpa, pre čudesnog rođenja Atene (§ 84), progutao svoju ženu Metidu. Ali, u orfičkoj teogoniji ovaj mit ima suptilnije značenje: u njemu se uočava napor da se od boga kosmokrate načini stvoritelj sveta kojim on vlada. Pored toga, pomenuta epizoda je odraz filozofske spekulacije o stvaranju višestrukog Univerzuma od jednog jedinstvenog.[301] Uprkos obradi, mit je zadržao svoju arhajsku strukturu. S pravom se ukazuje na analogije s egipatskom i feničanskom kosmogonijom.

Druga predanja postuliraju kao prvobitni princip Noć (№ks) koja je rodila Urana i Geju; ili Okean, iz kojeg je nastalo Vreme (Hron), a potom Eter (vazduh) i Haos; ili, pak, Jedno, koje je izrodilo Nered tokom kojeg se Zemlja odvojila od Vode i Neba. Nedavno je papirus iz Dervenija[302] otkrio još jednu orfičku teogoniju u čijem je središtu Zevs. Jedan stih pripisan Orfeju tvrdi da je »Zevs početak, sredina i kraj svih stvari« (st. 13, 12). Orfej kaže da je *Mojra* (sudbina) Zevsova *misao.* »Kad ljudi kažu: ‚Mojra je tkala', oni tada podrazumevaju da je Zevsova misao odredila ono što jeste, što će biti, a i što će prestati da bude« (st. 15, 5—7). Okean je samo jedna od Zevsovih hipostaza, kao što su Geja (Demetra), Majka, Reja i Hera samo različita imena iste boginje (st. 18, 7—11). Kosmogonija istovremeno ima seksualnu i monističku strukturu: Zevs je stvorio svet vodeći Ijubav »u vazduhu« (ili »odozgo«). Ali tekst ne pominje partnerku.[303] Autor objavljuje jedinstvo postojanja, tvrdeći da je *logos* sveta isto što i *logos* Zevsa (st. 15, 1—3). Iz toga sledi da ime »Zevs« označava »svet« (up. Heraklit, fr. B 1, B 32). Tekst sačuvan na papirusu iz Dervenija važan je iz više razloga; on s jedne strane pokazuje da su u ranoj epohi postojale prave orfičke konventikule; s druge strane, on ilustruje monističku, čak »monoteističku« tendenciju jedne od orfičkih teogonija.

Što se tiče mita o nastanku čoveka iz pepela titana, on se u jasnom obliku pojavljuje tek kod nekih kasnijih autora (I—II vek posle Hr.).[304] No, kao što smo pokušali da pokažemo u vezi s mitsko-obrednom temom Dionisa-Zagreja (§ 125), odgovarajuće aluzije se nalaze u znatno starijim izvorima. Uprkos skepticizmu nekih naučnika, u Pindarovom izrazu: »ispaštanje zbog starog poraza« (fr. 133, Schr.), kao i u odeljku *Zakona* (701 c) o onima koji »pokazuju staru titansku prirodu«, dopušteno je videti reference na ono što je titansko u čoveku. Prema jednom podatku Olimpiodora, može se smatrati da je Platonov učenik Ksenokrat povezivao pojam tela, kao »zatvora«, s Dionisom i titanima.[305]

---

[301] *Guthrie, The Greeks and their Gods, str. 319.*

[302] Otkriven 1962, kraj grada Dervenija, pored Soluna, i vremenski smešten u IV vek pre Hr. Reč j,e o komentaru jednog orfičkog teksta, što predstavlja ješ jednu potvrdu starosti i visokih spekulativnih kvaliteta tih spisa.

[303] Taj tip kosmogonije podseća na memfisku teologiju (§ 26), na sistem Ferekida i na autogenu kreaciju Pradapatija (§ 76).

[304] Plutarh, *De esu carn.,* I, pogl. VII (Kern, *Or. Fr.,* br. 210); Dion Hrisostom, XXX, 55. Najpotpunija verzija se može naći kod Klementa Aleksandrijskog, *Protrept.,* II, 17, 2; 18, 2.

[305] Olimpiodor, *In Phaed.,* 84, 22.

Bez obzira na to kako se interpretiraju neke neodređene aluzije, izvesno je da se u antičko vreme mit o titanima smatrao »orfičkim«. Prema tom mitu, čovekova priroda je istovremeno sadržala i titansko i božansko, jer se u pepelu titana nalazilo i telo deteta-Dionisa. Međutim, uz pomoć purfikacija *(katharmoi),* obreda posvećenja *(teletai),* kao i »orfičkog načina« življenja, bilo je moguće eliminisati titanski element i postati *bakhos;* drugim rečima, na taj način se izdvajalo i ostvarivalo ono božansko, dionisijsko u čoveku.

Ne treba podvlačiti novinu i originalnost ove koncepcije. Podsetimo se one prethodne, mesopotamske: Marduk je stvorio čoveka od zemlje (to jest, od tela pračudovišta Tijamat) i od krvi arhidemona Kingua (up. § 21). Ali, paradoksalno, sumorna i tragična kakva izgleda, orfička antropogonija sadrži u sebi element nade, kojeg nema ni u mesopotamskom *Weltanschauungu,* ni u homerovskoj koncepciji. Jer čovek, uprkos svom titanskom poreklu, učestvuje u božanskom, zahvaljujući sopstvenom načinu postojanja. On je čak u stanju da se oslobodi »demonskog« elementa koji se javlja u svakoj profanoj egzistenciji (neznanje, mesožderstvo, itd.). S jedne strane, može se razlikovati dualizam (telo—duh), koji je veoma blizak Platonovom; a s druge strane, skupina mitova, verovanja, ponašanja i inicijacija koja omogućuje izdvajanje »orfičara« od njemu sličnih i konačno vodi odvajanju duše od Kosmosa. Sve to podseća na brojne indijske tehnike i soteriologije (§ 195) i anticipira razne gnostičke sisteme (§§ 229 i dalje).

182. Nova eshatologija

Što se tiče »orfičke« eshatologije, nju je moguće u grubim crtama rekonstruisati na osnovu nekih podataka koje daju Platon, Empedokle i Pindar. Posle smrti duša odlazi u Had. Prema *Fedonu* (108 a) i *Gorgiji* (524 a), put »nije ni jedinstven, ni prost, na njemu je mnogo zavijutaka i prepreka«. U *Državi* (614 c—d) precizira se da je pravedniku dozvoljeno da krene desnim putem, dok su grešnici upućeni da idu levim. Analogne indikacije su otkrivene u stihovima koji su upisani na zlatnim tablicama, nađenim u grobovima južne Italije i Krita, od kojih neke potiču čak iz V veka, a moguće je da su i starije. »Pozdrav tebi koji putuješ desnim putem prema svetim pašnjacima i šumama Persefone.« Tekst sadrži precizna uputstva: »Levo od Hadovog boravišta, naići ćeš na jedan izvor kraj kojeg raste beli čempres; nemoj mu se suviše približavati. No, naći ćeš tamo i drugi izvor: iz jezera Pamćenja (Mnemosina) ističe sveža voda, a nju čuvaju budni stražari. Reci im: Да sam dete Zemlje i zvezdanog Neba, vi to znate, ali gorim i umirem od žeđi. Dajte mi brzo sveže vode koja ističe iz jezera Pamćenja'. I stražari će ti dopustiti da piješ vodu sa svetog izvora, a potom ćeš vladati sa ostalim junacima.«[306]

U mitu o Eru Platon kaže da sve duše koje su određene za reinkarnaciju obavezno piju vodu na izvoru reke Lete da bi zaboravile sve što su iskusile na onom svetu. Međutim, dušama »orfičara« je bilo zabranjeno reinkarniranje; zbog toga su one morale izbegavati vodu sa izvora Lete. »Preskočio sam ciklus teških muka i bolova i kročio hitrom nogom prema željenoj nagradi. Našao sam utočište u naručju Gospe, kraljice Podzemlja.« A boginja odgovara: »O srećni, o, blaženi! Bio si čovek, a postao si bog.«[307]

»Ciklus teških muka« sadrži izvestan broj reinkarnacija. Posle smrti duši se sudi, pa se potom, zavisno od presude, privremeno šalje na mesto gde ispašta grehe ili živi u blaženstvu, da bi se posle 1.000 godina ponovo vratila na

---

[306] Tablice iz Petelije i Eleuteme. Up. Guthrie, *Orpheus,* str. 171 i đalje, i novu interpretaciju Cunca (Zuntz), *Persephone,* stir. 364 i dalje.

[307] Ppčetak teksta je veoma značajan. Posvećeni se obraća bogovima Podzemlja: »Dolazim iz zajednice bezgrešnih, o bezgrešni vladaoče Podzemnog sveta, Eukleju, Euboleju i vi ostali besmrtni bogovi. Jer je meni čast da pripadam vašoj blaženoj rasi. Ali sudbina i drugi besmrtni bogovi nisu mi bili naklonjeni...« (videti ipak i tumačenje Cunca, *nav. delo,* str. 318). Jedna druga tablica otkriva važne detalje: »izdržao sam kaznu koju sam zaslužio svojim nepravednim delima... Sada pristupam veličanstvenoj Persefoni s molbom da me, u svojoj dobroti, uputi tamo gde borave sveti.« Boginja ga prima blagonaklono: »Pozdrav tebi koji si izdržao patnje kakve nikada ranije nisi... Pozdravljam te, pozdravljam te, pođi desnim putem ka svetim livadama i šumama Persefone« *(nav. delo,* str. 40).

zemlju. Običan smrtnik, pre konačnog spasenja, mora deset puta da prođe kroz taj ciklus.

»Orfičari« su detaljno opisali sva mučenja kojima su izloženi grešnici, »beskrajna ispaštanja koja čekaju proklete«.[308] Prema Kernu, orfizam je prvi stvorio Podzemlje.[309] U stvari, Pevačeva katabaza u potrazi za Euridikom opravdavala je sve tadašnje opise podzemnog sveta. Ponovo nailazimo na »šamanski« element, preovlađujuću crtu Orfejevog mita: poznato je da su u celoj centralnoj i severnoj Aziji šamani ti koji su, prepričavajući s beskrajno mnogo detalja svoje ekstatičke silaske u Donji svet, razradili i popularisali opširnu i spektakularnu geografiju podzemlja.[310]

Pejzaž i maršruta opisani na tablicama — izvor i čempres, put koji vodi udesno — kao i »žeđ umrlog«, mogu se naći u mnogim drugim mitologijama i pogrebnim geografijama. Ne treba isključivati izvesne istočnjačke uticaje. No, po svoj prilici je reč o zajedničkom nasleđu iz prastarih vremena, rezultatu hiljadugodišnjih razmišljanja o ekstazama, vizijama i zanosima, o oniričkim avanturama i zamišljenim putovanjima; nasledu koje je, razume se, u različitim predanjima različito vrednovano. Drvo kraj izvora ili česme predstavlja uzornu sliku »raja«; njoj u Mesopotamiji odgovara vrt sa svetim drvetom i izvorom koji čuva Kralj-Baštovan, zastupnik Boga (§ 22). Religijski značaj tablica leži, dakle, u činjenici da se koncepcija zagrobnog života duše koju one daju bitno razlikuje od one iz homerovskog predanja. Moguće je da se radi o arhajskim mediteranskim i orijentalnim mitologijama i verovanjima koja su do tada bila čuvana u »narodnim« ili ekscentričnim sredinama i koja su od nekog vremena stekla izvestan ugled među »orfičarima«, pitagorejcima i, uopšte, među svima onima koji su bili opsednuti eshatološkim enigmama.

Značajnija je, međutim, nova interpretacija »žeđi duše«. Pogrebne libacije,* prinošene da bi se ugasila žed mrtvih, uočene su u mnogobrojnim kulturama.[311] Verovanje da »Voda života« obezbeduje uskrsnuće heroja podjednako je rašireno u mitovima kao i u folkloru. Za Grke, smrt je izjednačena sa zaboravom; mrtvi su ti koji sve zaboravljaju. Šamo neki privilegovani, kao što su

Tiresija i Amfijaraj, uspeli su da sačuvaju sećanje posle smrti. Da bi svog siria Etalida učinio besmrtnim, Hermes mu je podario »neuništivo pamćenje«.[312] No, za potrebe uvođenja doktrine o transmigraciji, mitologija Pamćenja i Zaborava je modifikovana. Funkcija Lete je izmenjena: njene vode više ne primaju dušu koja je upravo napustila telo zato da bi iz nje izbrisale sećanje na zemaljski život već, nasuprot tome, Leta briše sećanje na nebeski svet u duši koja se vraća na zemlju da bi se reinkarnirala. »Zaborav« više nije simbol smrti, već povratka u život. Duša koja je bila toliko neoprezna da pije vodu na izvorištu Lete (»koja se prepila zlobe i zaborava«, Platon, *Fedar*, 248 c), nanovo se inkarnira i opet uključuje u ciklus postojanja. Pitagora, Empedokle i drugi koji su zastupali doktrinu metempsihoze tvrdili su da se sećaju svojih ranijih života; drugim rečima, da su tokom boravka na onome svetu uspeli da sačuvaju pamćenje.[313]

---

[308] »Bačeni u kaljugu, oni će, poput svinja kojc vole da se valjaju u blatu (up. Plotin, I, 6, 6), ispaštati zasluženu kaznu za svoju moralnu liečistotu *(Država,* 363 d; *Fedon,* 69 c), ili će se uzalud truditi da napune probušeno bure ilit, pak, da prenose vodu u rešetu *(Gorgija,* 493 b; *Drt* 363 e); sve će to, prema Platonu, zadesiti one bezumnike koji se neprestano predaju nezajažljivim strastima; u stvari, to je možda kazna za one ikoji se nisu čistili od grehova, pa sada moraju u Hadu neprestano, ali uzaludno, da donose vodu za svoje pročišćenje« (F. Cummont, *Lux perpetua,* str. 245).

[309] Pauly-Wissowa, *Realencyklopadie,* s. v. »Mysterien«, str. 1287. Kimon (Cumont) je sklon da u orfizmu vidi početak sve »te halucinantne literature« koja, preko Plutarhovih mitova i Petrove Apokalipse, vodi sve do Dantea; *nav. delo,* str. 246.

[310] Up. Eliade, *Le Chamanisme,* str. 395 i dalje.

* *Žrtve u vinu (prim. prev.).*

[311] Vid. Eliade, »Locum refrigerii...«.

i bez obzira gde se nalazio, u boravištu seni ili pod svetlošću sunca, on zauvek čuva sećanje na ono što je video«; Apolonije Rođanin, *Argonauti*,

[313] Up. Eliade, *Aspects du mythe,* str. 150 i dalje. Vežbanje i usavršavanje pamćenja imalo je važnu ulogu u pitagorejskim bratstvima (Diodor, X, 5; Jamblique, *Vita Pyth.* 78 i dalje). Tema »zaborava« i ponovnog sećanja, čija se prva svedočanstva vezuju za nelce

Izgleda da odlomci ispisani na zlatnim tablicama predstavljaju deo kanonskog teksta, neku vrstu vodiča za onaj svet, koji se može upoređivati s egipatskim ili tibetskim »knjigama mrtvih«. Neki naučnici su osporavali njihov »orfički« karakter, smatrajući da je njihovo poreklo pitagorejsko. Čak su podvlačili da je većina pojmova i rituala s »orfičkom« reputacijom, u stvari, pitagorejska tvorevina ili njena obrada. Problem je ipak daleko složeniji da bi se mogao rasvetliti na nekoliko stranica. Precizirajmo ipak da eventualni doprinos Pitagore i pitagorejaca, pa bio on i znatan, ne menja naše shvatanje »orfičkog« fenomena. Sigurno je da su analogije između legendi o Orfeju i Pitagori očigledne, kao i to da se neosporno mogu povući paralele između ugleda ovih dveju ličnosti. Baš kao i drevnog osnivača inicijacija, i Pitagoru, koji je bio istorijska ličnost, a ipak »božanski čovek« u pravom smislu te reči, karakterišu grandiozna sinteza arhajskih elemenata (od kojih su neki »šamanskog« tipa), ali i smele revalorizacije asketskih i kontemplativnih tehnika. U stvari, legende o Pitagori aludiraju na njegove veze s bogovima i duhovima, na njegovo vladanje životinjama i na njegovu sposobnost da se istovremeno pojavljuje na više mesta. Burkert (Burkert) objašnjava čuvenu Pitagorinu »butnu kost od zlata« poredeći je s jednom inicijacijom šamanskog tipa. (Poznato je, zapravo, da se smatralo kako se tokom obreda posvećenja sibirskih šamana njihovi organi obnavljaju, a njihove kosti ponekad spajaju gvožđem.) I Pitagorina katabaza u krajnjoj liniji predstavlja šamanski element. Hijeronim sa Roda priča da je Pitagora silazio u Had i da je tamo video duše Homera i Hesioda kako ispaštaju za sve ono ružno što su rekli o bogovima.[314] Takvi »šamanski« detalji ne karakterišu, uostalom, samo legende o Orfeju i Pitagori. Hiperborejac Abarid, Apolonov sveštenik, leteo je na streli (§ 91); Aristej sa Prokonesa bio je slavan zbog svoje ekstaze koja je ličila na smrt, zbog bilokacija, kao i zbog metamorfoze u gavrana; Hermotim iz Klazomene, kojeg su neki stari autori smatrali jednom od prethodnih inkarnacija Pitagore, bio je u stanju da dugo vremena boravi van svog tela.[315]

Pored sličnosti legendarnih biografija, postoje i analogije između doktrina i prakse »orfičara« i pitagorejaca: verovanje u besmrtnost i metempsihozu, ispaštanje u Hadu i konačno vraćanje duše na nebo, vegetarijanstvo, važnost koja se pridaje očišćenju od grehova i asketizam. Ali sve te sličnosti i analogije ne predstavljaju dokaz da »orfizam«, kao pokret, nije bio autonoman. Moguće je da je određeni broj »orfičkih« spisa delo pitagorejaca, no, bilo bi naivno verovati da je »orfičke« eshatološke mitove, verovanja i obrede izmislio Pitagora ili njegovi učenici. Dva verska pokreta razvila su se paralelno, kao izraz jednog istog *Zeitgeista.* S tom razlikom što se, prema direktivama svog osnivača, pitagorejska »sekta« ne samo organizovala u zatvoreno društvo ezoteričnog tipa, već je razradila i jedan sistem »kompletnog obrazovanja«.[316] štaviše, pitogorejci nisu prezirali ni aktivnu politiku; neko vreme oni su čak držali vlast u brojnim gradovima južne Italije.

No, velika Pitagorina zasluga leži u tome što je postavio temelje jednoj »sveobuhvatnoj nauci« holističke strukture u kojoj su naučna znanja bila integrisana u skup etiekih, metafizičkih i verskih principa kojima su bile priključene razne »tehnike tela«. Jednom reči, znanje je istovremeno imalo gnoseološku, egzistencijalnu i soteriološku funkciju. To je »sveobuhvatna

---

poznate grčke ličnosti iz VI veka, igrala je značajnu ulogu u indijskim kontemplativnim i spekulativnim tehnikama; nju će ponovo uvesti gnosticizam (§ 130).

[314] Eliade, *De Zalmoxis ά Gengis-Khan,* str. 117. Lista legendi o čudima, u vezi s Pitagorom, sa izvorima i najnovijom literaturom, može se naći kod Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft,* str. 118 i dalje, 133 i dalje, 163 i dalje *(= Love and Science in Ancient Pythagoreanism,* str. 120 i dalje, 141 i dalje, 166 i dalje). Među tim legendama ipak nedostaju opisi ekstatičkih putovanja šamanskog tipa.

[315] Vid. Eliade, *De Zalmoxis ά Gengis-Khan,* str. 45, nap. 44—45. Up. isto, str. 45 — 46, i druge slične primere.

[316] Dopunjavajući svoje asketske i moralne propise proučavanjem muzike, matematike i astronomije. Ali, kao što je poznato, krajnji cilj ovih disciplina bio je mističnog reda. U stvari, ako je »sve broj« i »sve jedna harmonija suprotnosti«, onda su sva živa bića (uključujući i Kosmos, jer i on »diše«), ú međusobnom srodstvu.

nauka« tradicionalnog tipa,[317] onakva kakva se može naći u Platonovoj misli, ali isto tako i kod humanista italijanske renesanse, kod Paracelzusa ili, pak, kod alhemičara XVI veka. »Totalna nauka« kakvu su ostvarile, pre svega, indijska i kineska medicina i alhemija.

Neki autori su skloni da orfički pokret smatraju vrstom »crkve« ili, pak, sekte koja bi se mogla uporediti s pitagorejskom. Ipak je, međutim, malo verovatno da se orfizam bio konstituisao u »crkvu« ili neku tajnu organizaciju koja bi bila slična verskim pokretima Misterija. Pre bi se moglo reći da ono što ga karakteriše — »popularnost«, ali i privlačnost za elitu, »inicijacije«, ali i »knjige« — ovaj pokret povezuje s neotaoizmom i indijskim tantrizmom. Ni ti verski pokreti nisu predstavljali »crkve«, ali su obuhvatali »škole« koje su na sličan način raspolagale obimnom literaturom[318] i koje je proslavio niz ponekad legendarnih učitelja.

S druge strane, među »orfičarima« se mogu naći i sledbenici inicijacijskih grupa koje su u drevnim vremenima obavljale različite funkcije pod imenima kabiri, telhini, kureti, koribanti i daktili, grupa čiji su članovi ljubomorno čuvali neke »poslovne tajne« (oni su bili topioničari i kovači, ali i vidari, vračevi, učitelji inicijacija itd.)· Jednostavno, »poslovne tajne« u vezi s ovladavanjem raznim oblastima delatnosti zamenile su »tajne« povezane sa sudbinom duše posle smrti.

Iako je posle medskih ratova prestiž orfizma opao, njegove glavne ideje — dualizam, besmrtnost, pa prema tome i ideja o božanskom elementu u čoveku, eshatologija — naročito u Platonovoj interpretaciji, nisu prestajale da zaokupljaju grčku misao. Opstala je takođe i verska struja na svom »popularnom« nivou (»orfeotelesti«). Kasnije, u helenističkoj epohi, uticaji nekih orfičkih koncepcija mogu se identifikovati u religijama Misterija, da bi potom, početkom hrišćanske ere, a zahvaljujući, pre svega, neoplatonistima i neopitagorejcima, orfizam ponovo ušao u modu. Baš ta sposobnost da se razvija i obnavlja, i da se na kreativan način uklapa u brojne verske sinkretizme, ukazuje na to koliki je domet »orfičkog« iskustva.

Sto se tiče Orfejevog lika, njega su nastavili da tumače, uvek nanovo i nezavisno od »orfizma«, jevrejski i hrišćanski teolozi, hermetisti i filozofi renesanse, pesnici od Policijana do Poupa i od Novalisa pa sve do Rilkea i Pjera Emanuela. Orfej je jedna od retkih mitskih ličnosti stare Grčke koju Evropa, bila ona hrišćanska ili iluminatska, romantična ili moderna, nije htela da zaboravi (videti III tom).

183. Platon, Pitagora i orfizam

Prema slavnoj definiciji A. N. Vajtheda (Whitehead), istorija zapadne filozofije predstavlja, sve u svemu, samo niz infrapaginalnih opaski u Piatonovoj filozofiji. Platon je isto tako značajan i za istoriju verskih ideja: poznu antiku, hrišćansku teologiju, naročito počev od IV veka, isrnaelitsku gnosu, italijansku renesansu. Sve je njih duboko, mada na različite načine, obeležila Platonova religijska vizija. Činjenica je utoliko značajnija što Platonova najizrazitija vđkacija uopšte nije bila religijska, već politička. U stvari, Platon je težio da stvori idealan grad, organizovan u skladu sa zakonima i osnovan na pravdi i harmoniji, grad čiji će svaki stanovnik imati preciznu i specifičnu funkciju. Atinu i druge grčke gradove u to vreme su već poduže nagrizale političke, verske i moralne krize koje su ugrožavale same temelje

[317] Činjenica da posle Aristotela ovaj tip »sveobuhvatne nauke« počinje da gubi svoj prestiž i da se naučno istraživanje orijentiše ka metodo'ogiji koja će, u Evropi, dati prve spektakularne rezultate u XVI i XVII veku, uopšte ne implicira slabost holističkog pristupa. U pitanju je, jednostavno, nova perspektiva i drugi *telos*. Alhemija nije predstavljala začetak hemije, već disciplinu koja je odgovarala jednom drugom sistemu značenja, čiji je cilj bio drukčiji od onog koji sebi postavlja hemija.

[318] I, baš kao i u slučaju tantrizma, neki docniji orfički tekstovi se pojavljuju u obliku revelacija jedne stare doktrine, što, uostalom, bar u izvesnim slučajevima, može biti tačno.

društvenog uređenja. Sokrat je osnovne uzroke dezintegracije video u relativizmu sofista, kao i u uopštenom skepticizmu. Negirajući postojanje apsolutnog i nepromenljivog principa, sofisti su prećutno osporavali mogućnost objektivne spoznaje. Da bi ukazao na greške u njihovom razmišljanju, Sokrat se koncentrisao na majeutiku, metodu koja dovodi do upoznavanja samog sebe, kao i do ovladavanja sopstvenom dušom. Istraživanje sveta prirode nije ga zanimalo. No, Platon se potrudio da upotpuni svog učitelja, i da bi vrednost spoznaje zasnovao na nauci, proučavao je matematiku. Opčinjavala ga je pitagorejska koncepcija nepromenljivog i univerzalnog jedinstva Kosmosa, kao i harmonija koja reguliše i kretanja planeta i muzičku lestvicu.[319] Razrađujući teoriju ideja koje predstavljaju nepromenljive i vanzemaljske uzore zemaljskih realnosti, Platon je istovremeno davao odgovor i sofistima i skepticima: pošto se oslanja na večne modele iz vremena pre nego što je postojanje i počelo, objektivna spoznaja je, dakle, moguća.

Za našu svrhu nije od značaja to što Platon katkad govori o svetu ideja kao o modelu našeg sveta — u kojem materijalni objekti »oponašaju« ideje, koliko je to u njihovoj moći — i ponekad tvrdi da svet realnosti koje se čulima mogu osetiti »učestvuje« u svetu ideja.[320] No, kada je jednom taj univerzum večnih modela bio propisno postuliran, trebalo je objasniti kada i kako su ljudi uspeli da spoznaju te ideje. Da bi razrešio taj problem, Platon se poslužio nekim »orfičkim« i pitagorejskim doktrinama o sudbini duše. U stvari, već je Sokrat insistirao na neprocenjivoj vrednosti duše, jer je *jedino* ona izvor spoznaje. Suprotstavljajući se tradicionalnom načinu mišljenja koji je uspostavio Homer, a posebno tome da je duša »kao dim«, Sokrat je isticao da »treba negovati svoju dušu«. Platon ide mnogo dalje: za njega je najdragocenija duša — a ne život! — jer ona pripada idealnom i večnom svetu. On, dakle, iz »orfičko«-pitagorejskog predanja pozajmljuje doktrinu o transmigraciji duše i ponovnom sećanju *(anamnesis)*, prilagođavajući je sopstvenom sistemu.

Za Platona se spoznaja, na kraju krajeva, svodi na sećanje (videti pre svega Menon, 81, c, d). Između dve zemaljske egzistencije, duša proučava Ideje: na taj način ona učestvuje u čistoj i savršenoj spoznaji. Međutim, prilikom reinkarnacije, duša pije na izvorištu Lete i tako zaboravi spoznaju koju je stekla direktnom kontemplacijom Ideja. Ta spoznaja ipak postoji u latentnom stanju u inkarniranom čoveku i ako se ovaj bavi filozofijom, može je aktuelizovati. Fizički objekti pomažu duši da se povuče u sebe i da se, na neki način, »vrati unazad«, pa tako ponovo dođe do prvobitne spoznaje kojom je raspolagala u vanzemaljskim uslovima. Smrt je, prema tome, povratak u primarno i savršeno stanje, koje se periodično gubi reinkarnacijom duše.[321]

Filozofija je »pripremanje za smrt« s obzirom na to da ona uči dušu kako da se, jednom kada bude odvojena od tela, neprekidno zadrži u svetu Ideja i na taj način izbegne novu reinkarnaciju. Jednom reči, pravovaljana spoznaja i jedina politika koja je bila kadra da spase grčke gradove od propasti osnivale su se na filozofiji koja je postulirala idealni i večni Univerzum, kao i transmigraciju duše.[322]

Eshatološke spekulacije su bile u velikoj modi. Svakako da doktrine o besmrtnosti duše, transmigraciji i metempsihozi nisu predstavljale nikakve novine. U VI veku, Ferekid sa Sira je prvi ustvrdio da je duša besmrtna i da se

---

[319] Aristotel zlobno piše da je jedina razlika između Platona i Pitagore u terminologiji (*Metafizika,* 987 b, 10 i dalje). Ali, kako s pravom primećuje Burkert (*Lore and Science,* str. 44), za Pitagoru stvari *predstavljaju* brojeve.

[320] *Up. Guthrie, The Greeks and their Gods, str. 345 (= Les Grecs et leurs Dieux, str. 377); isti, A History of Greek Philosophy, t. IV, str. 329 i dalje.*

[321] Eliade, *Aspects du mythe,* str. 153—54. Vid. *isto,* str. 154 i dalje neke napomene o analogiji između Platonove teorije o Idejama i anam*nesisu* i ponašanja čoveka u arhajskim društvima (up. takođe *Le Mythe de l'Eternel retour,* str. 48 i dalje).

[322] Podsetimo se da je indijska metafizika detaljno razvila doktrinu o transmigraciji *(samsara),* ali ne povezujući je s teorijom spoznaje i uopšte ne pominjući politiku (§ 80).

ona sukcesivno vraća na zemlju da bi se ponovo inkarnirala.[323] Teško je utvrditi odakle potiče to verovanje. U Ferekidovo vreme ono je bilo jasno formulisano samo u Indiji. Egipćani su smatrali da je duša besmrtna i da je u stanju da poprimi oblike različitih životinja, ali kod njih nema ni traga o nekoj opštoj teoriji transmigracije. Geti su takođe verovali u mogućnost »da se postane besmrtan«, no oni nisu znali ni za metempsihozu, ni za transmigraciju.[324]

Bilo kako bilo, Ferekidova eshatologija nije imala odjeka u grčkom svetu. Tek su »orfizam«, a naročito Pitagora, njegovi učenici i njegov savremenik Empedokle, popularisali i u isto vreme sistematizovali doktrinu o transmigraciji i metempsihozi. Međutim, kosmološke spekulacije Leukipa i Demokrita, nova astronomska otkrića i, posebno, Pitagorina učenja, iz temelja su izmenili koncepcije o opstanku duše, pa samim tim i strukture drugog sveta. Pošto se sada znalo da je zemlja sfera, ni Homerov podzemni Had, ni »Ostrva blaženih«, za koja se smalralo da leže na krajnjem zapadu, nisu više mogli biti lokalizovani u mitskoj geografiji Zemlje. Jedna pitagorejska maksima proglašava da su »Ostrva blaženih«, u stvari, »Sunce i Mesec«.[325] Postepeno se nametnula nova eshatologija i nova pogrebna geografija: drugf svet je sada lokalizovan među zvezdama; obznanjeno je da duša vodi poreklo s neba (prema Leukipu i Demokritu, ona je načinjena »od vatre«, kao Sunce i Mesec) i na kraju se ponovo vraća na nebo.

Najznačajniji doprinos toj eshatologiji dao je Platon. On je razradio novu i koherentniju »mitologiju duše«, koristeći »orfičko«-pitagorejsko predanje, kao i neke orijentalne izvore, ali objedinjujući sve te elemente u jednu ličnu viziju. Pri tome, on zanemaruje »klasičnu« mitologiju, koja se osniva na Homeru i Hesiodu. Na kraju je dugotrajni proces erozije lišio homerovske mitove i bogove njihovih prvobitnih značenja.[326] Uostalom, »mitologija duše« ne bi mogla pronaći nikakvog oslonca u homerovskom predanju. S druge strane i sam Platon je, u svojim dijalozima iz mladosti, suprotstavljao *mythos* i *logos;* u najboljem slučaju, mit je mešavina fikcije i istine. Međutim, već u svom remek-delu *Gozba,* Platon se ne usteže da opširno raspravlja o dva mitska motiva, o kosmogonijskom Erosu i, naročito, o prvobitnom čoveku, zamišljenom kao biseksualno biće sfernog oblika *(Symp.,* 189 e i 193 d). Međutim, reč je o mitovima arhajske strakture. Androginija Prvog čoveka može se pronaći u mnogim starim predanjima (na primer, kod Indoevropljana).[327] Poruka mita o androginom biću jasna je: ljudsko savršenstvo je shvaćeno kao jedinstvo bez pukotine. No, Platon tome dodaje jedno novo značenje: sferni oblik i kretanja antropomorfnog bića slični su nebeskim telima, s kojih je to prvobitno biće i sišlo.

Najvažnije je bilo objasniti nebesko poreklo čoveka, jer je ono bilo osnova za »mitologiju duše«. Na eshatološki mit se prvi put nailazi u delu *Gorgija* (493); telo je grob duše. Sokrat brani tu eshatologiju pozivajući se na Euripida i na »orfičko«-pitagorejska predanja. Transmigracija se tu samo podrazumeva, ali se ta, za platonističku eshatologiju najvažnija tema, analizuje u Menonu (81 a—e). U *Fedonu* (107 e) se precizira da se duša vraća na zemlju posle dugog perioda vremena. *Država* preuzima arhajski simbolizam

---

[323] Ciceron, *Tuscul,* I, 38 (= Diels, A 5). Vid. druge reference kod M. L. Vesta (West), *Early Greek Philosophy and the Orieni,* str. 25, nap. 1—2. Prema jednom predanju, Ferekid je koristio »tajne knjige Feničana«; reč je, međutim, o klišeu bez dokumentarne vrednosti (West, *nav. delo.* str. 3), iako izgleda da su orijentalni uticaji na Ferekidovu misao bili veoma veliki (West, str. 34 i dalje).

[324] Herodot, IV, 93 i dalje. (Up. § 179).

[325] Pa ipak, jedno drugo predanje koje opisuje Pitagorinu katabazu uključuje i verovanje u podzemni Had.

[326] Već je Ksenofon (rođen oko ~ 565. godine) otvoreno i bez ustezanja napao homerovski panteon, a naročito antropomorfizam bogova. On podržava postojanje »jednog boga nad svim bogovima i ljudima; ni njegov oblik, ni njegova misao nemaju ničeg zajedničkog sa smrtnicima« (fr. B, 23). ćak i jedan tako duboko religiozni autor kao što je Pindar odbacuje »neverovatne« mitove *(Prva olimpika,* 28 i dalje).

[327] Ta koncepcija će biti uporno preuzimana, počev od neoplatonizma i hrišćanske gnose pa sve do nemačkog romantizma. Up. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne,* str. 121 i dalje. v. .

»makrokosmos—mikrokosmos« i razvija ga u specifičnom platonističkom smislu, ukazujući na homologiju između duše, Države i Kosmosa. No, o Platonovoj moćnoj mitologijskoj kreativnosti ponajviše svedoči tema pećine *(Država,* VII).

Eshatološka vizija dostiže svoj vrhunac u *Fedru:* tu se prvi put sudbina duše dovodi u vezu s kretanjima nebeskih tela (246 b i dalje). Izriče se tvrdnja da je osnovni princip kosmosa identičan s osnovnim principom duše. Značajno je da se u istom dijalogu upotrebljavaju dva egzotična simbolizma: mitska predstava duše upoređene s kočijašem koji upravlja kolima, kao i onaj o »krilima duše«. Na prvi se nailazi u *Katha Upanišadi* (1,3, 3—6), ali s tom razlikom što kod Platona kočijaševe teškoće leže u antagonizmu između dva konja. Što se tiče »krila duše«, ona »počinju da rastu« kada čovek »razmišlja o lepoti toga sveta, (i) počne da misli o lepom u sebi« (249 e). Rašćenje krila posle inicijacije može se naći u Kini, kod taoista, a i u predanjima australijskih vračeva-vidara.[328] Slika je usklađena s koncepcijom duše kao bestelesne, isparljive supstance, koja bi se mogla uporediti s pticom ili leptirom. »Let« simbolizuje inteligenciju i razumevanje tajni ili metafizičkih istina.[329] Ne bi trebalo da čudi korišćenje ovog prastarog simbolizma. Platon »nanovo otkriva« i razvija ono što bi se moglo nazvati arhajskom ontologijom: *teorija Ideja predstavlja nastavak dolctrine uzornih modela, svojstvene tradicionalnoj spiritualnosti.*

Kosmogonijski mit razvijan u *Timeju* razrađuje neke indikacije iz *Protagore* i *Gozbe,* no u pitanju je ipak jedna nova tvorevina. Značajno je što je u toj poslednjoj Platonovoj kosmogonijskoj viziji baš pitagorejac Timej taj koji tvrdi da je Demijurg stvorio onoliko duša koliko ima zvezda *(Timej,* 41 d i dalje). Platonovi učenici potom dovršavaju doktrinu o »astralnoj besmrtnosti«. Međutim, zahvaljujući toj grandioznoj platonističkoj sintezi, dolazi do najvećeg širenja integrisanih »orfičkih« i pitagorejskih elemenata. Ta doktrina, u kojoj se takođe može uočiti i jasno izražen vavilonski uticaj (božansko poreklo zvezda), preovladaće s početkom helenističke epohe.[330]

Politička reforma o kojoj je sanjao Platon nikada nije ostvarena. Jednu generaciju posle njegove smrti, grčki gradovi-države raspali su se pod snažnim naletima Aleksandra Velikog. Bio je to jedan od retkih trenutaka svetske istorije kada se propast jednog sveta skoro poklopila s početkom jedne civilizacije novog tipa, civilizacijom koja će se razvijati tokom helenističke epohe. Važna je činjenica da Orfej, Pitagora i Platon spadaju u izvorišta inspiracije nove religioznosti.

184. Aleksandar Veliki i helenistička kultura

Kada je Aleksandar, 13. juna ~323, ne napunivši ni 33 go dine, preminuo u Vavilonu, njegova kraljevina se prostirala od Egipta od Pendžaba. Tokom dvanaest godina i osam meseci svoje vladavine, on je pokorio gradove-države Grčke, male Azije i Fenikije, srušio je carstvo Ahemenida i pobedio je Pora (Porus, Paurava). Pa ipak, uprkos svom geniju i oreolu polubožanstva — jer, on je smatran sinom Zevsa-Amona — kod Beasa je došao do spoznaje gde se nalaze granice njegove moći. Vojska se pobunila, odbijajući da pređe reku i nastavi s pohodom na Indiju; »gospodar sveta« je morao da popusti. To je bio najveći poraz i slom njegovog grandioznog plana o osvajanju Azije sve do »spoljnog Okeana«. Međutim, kada je Aleksandar izdao naredbu da otpočne povlačenje, neposredna budućnost Indije, a takođe i budućnost istorijskog sveta

---

[328] Taoisti veruju da kada čovek stekne *tao,* na njegovom telu počmje da raste perje. O australijskim vračevima-vidarima, vid. M. Eliade, *Les religions australiennes,* str. 136 i dalje. Te predstave će preuzeti i razviti neoplatonisti, crkveni oci i gnostici.

[329] »Inteligencija (*manas*) je najbrža od svih ptica«, kaže *Rigveda* (VI, 9, 5). »Onaj koji razume ima krila« *(Pančavišma Brahmana,* IV, 1, 13).

[330] Up. Burkert, *Lore and Science,* str. 360. Sigurno su još od vremena Anaksagore i Heraklita jonski filozofi verovali da je duša povezana s nebom i zvezdama, pa čak i to da ona dolazi s neba i da se na njega ponovo vraća; Burkert, str. 362.

u celini, bila je već trasirana: Azija je postala »otvorena« za mediteranske uticaje; ubuduće, komunikacije između Istoka i Zapada više nikada neće biti potpuno prekinute.

Posle biografije J. G. Drojzena (Droysen) (1833), a naročito posle pojave knjige V. V. Tarna (W. W. Tarn) (1926), brojni istoričari su, koristeći različite, pa čak i kontradiktorne perspektive, tumačili cilj koji je Aleksandar želeo da ostvari osvajanjem Azije.[331] Bilo bi naivno i pokušati s analizom ove polemike koja traje već jedno i po stoleće. Međutim, bez obzira na perspektivu kroz koju se gleda na Aleksandrove pohode, postoji saglasje o tome da su njihove posledice bile duboke i sudbonosne. Posle Aleksandra, istorijski profil sveta iz osnova se izmenio. Političke i verske strukture koje su ranije postojale — gradovi-države i njihove kulturne institucije, *polis,* kao »središte sveta« i izvor egzemplarnih modela, antropologija razradena na osnovi uverenja o nepremostivoj razlici koja postoji između Grka i »varvara« — sve te strukture su se srušile. Njihovo mesto su postepeno preuzeli pojam *ekumene (oikumend)* i »kosmopolitske«, odnosno, »univerzalističke« tendencije. Uprkos otporima, otkriće fundamentalnog jedinstva ljudskog roda bilo je neizbežno.

Aristotel, Aleksandrov učitelj, tvrdio je da su robovi to što jesu zato što im je priroda takva, a da su »varvari« *naturaliter* robovi.[332] Međutim, u Suzi, Aleksandar se venčao s dve ahemenidske princeze, oženivši pri tom, prema persijskom obredu, devedeset svojih najbližih prijatelja devojkama iz plemenitih iranskih porodica. Jednovremeno je, prema istom obredu, slavljeno venčanje deset hiljada makedonskih vojnika. Uskoro su Persijanci dobili prva mesta u vojsci i tako bili uključeeni u falangu. Makedonci su bili daleko od toga da prihvate političku koncepciju svog suverena. Pobednici i osvajači su u »varvarima« videli samo pobeđeni narod. Kada su se kod Opija Makedonci pobunili, jer, kako reče jedan od njih: »Orodio si se s Persijancima« — Aleksandar je povikao: »Orodio sam se s vama *svimal«* Pobuna je završena gozbom izmirenja na koju je, prema predanju, pozvano 3.000 zvanica. Na kraju je Aleksandar izgovorio molitvu za mir i poželeo da svi narodi njegovog carstva postanu saradnici u upravljanju zajednicom. Poželeo je, štaviše, da svi narodi sveta mogu da žive u harmoniji i u jedinstvu srca i duha *(homonoia).* »Pre toga je rekao da su svi ljudi sinovi jednog Oca i da je ta molitva izraz njegove vere da mu je Bog poverio misiju da postane Izmiritelj Sveta.«[333]

Alekandar se nikada nije proglasio Zevsovim sinom: međutim, prihvatio je tu titulu kada su mu je drugi ponudili. Da bi obezbedio mešanje Grka i Persijanaca, uveo je iranski ceremonijal »poslušnosti« *(proskynesis)* prema kralju. (Već je bio usvojio odeću i dvorske običaje ahemenidskih vladara.) Za Irance, *proskynesis* je varirala zavisno od društvenog položaja onog ko ju je obavljao. Na jednom bareljefu iz Persepolisa prikazan je Darije I kako sedi na prestolu dok mu jedan plemeniti Persijanac ljubi ruku. No, Herodot tvrdi da su podanici nižeg ranga pred suverenom klečali, duboko pognuti. Ipak, iznenađen otporom svojih drugova, Aleksandar ukida *proskynesis;* u stvari, on istovremeno odustaje od zamisli da postane bog svoje Imperije.[31] Moguće je da su ga na tu ideju naveli primeri faraona, ali treba uzeti u obzir i neke tendencije koje su se u to vreme počele javljati u Grčkoj. Navedimo samo jedan primer: Aristotel je pisao — imajući, po svemu sudeći, na umu Aleksandra — da kada dođe Vrhovni vladar, on će postati bog među ljudima *(Politika,* III, 13; 1284 a). U svakom slučaju, Aleksandrovi naslednici u Aziji i Egiptu prihvataće deifikaciju bez ustezanja.

Posle dvadeset godina ratova izmedu diadoka, ono što je ostalo od Carstva bilo je podeljeno između tri makedonske dinastije: Azija je pripala

---

[331] Dovoljno je, na primer, uporediti monografije koje su napisali: A. R. Bern (Burn), iR. D. Milns, F. Šahermajer (Schachermeyr), F. Althajm (Altheim), Piter Grin (Peter Green) i R. L. Foks (Fox).

[332] Aristotel, fr. 658 Rose. Up. Platon, *Drž.* 470 C-471 A. Nasuprot tome, Aristotelov suparnik Isokrat smatra da je došlo vreme da se pod nazivom »helen« podrazumeva neko ko raspolaže određenim obrazovanjem, a ne čovek sa specifičnim etničkim poreklom *(Panegirik,* 50).

[333] *Tarn, Alexander the Great, str. 117.*

Seleukidima, Egipat Lagidima (Ptolemejima), a Makedonija Antigonidima. Međutim, od ~ 212. godine, Rim počinje da se meša u poslove helenističkih kraljevina, da bi na kraju apsorbovao sav mediteranski svet. Kada je ~ 30. godine, Oktavijan osvojio Egipat, nova *oikumenć* se pružala od Egipta i Makedonije do Anadolije i Mesopotamije. No, uspostavljanje *Rimskog carstva* istovremeno je označilo i kraj helenističke civilizacije.

Unifikacija istorijskog sveta, koju je započeo Aleksandar, u prvo vreme se obavljala posredstvom masovnih migracija Helena prema istoku, kao i širenjem grčkog jezika i helenističke kulture. Zajedniekim grčkim jezikom *(koine)* govorilo se i pisalo od Indije i Irana do Sirije, Palestine, Italije i Egipta... U gradovima, bili oni stari ili novi, Grci su dizali hramove, gradili pozorišta i osnivali svoje *gimnazije*. Postepeno je grčki sistem obrazovanja prihvaćen od strane bogatih i privilegovanih slojeva svih azijskih zemalja. S kraja na kraj helenističkog sveta ljudi su bili egzaltirani vrednošću i značajem »znanja« i »mudrosti«. Znanje — uvek zasnovano na određenoj filozofiji — uživalo je tako reći religijski ugled. Nikada više u istoriji znanje nije bilo toliko traženo, istovremeno kao sredstvo za napredovanje u društvu, ali i kao instrument duhovnog usavršavanja.[334]

Filozofije u modi, na prvom mestu stoicizam, koji je uveo jedan Semit s Kipra, Zenon iz Kitiona,[33] ali isto tako i doktrine Epikura i kinika, prihvaćene su po svim gradovima *oikumene*. Ono što je nazvano »helenističkim iluminizmom« jednovremeno je podsticalo i individualizam i kosrnopolitizam. Propadanje *polisa* oslobodilo je pojedinca nekadašnje solidarnosti građanskog i religijskog reda; nasuprot tome, to oslobađanje ga je otuđilo i osamilo u jednom Kosmosu koji ga je zastrašivao svojom tajanstvenošću i beskrajem. Stoici su se trudili da pomognu pojedincu ukazujući mu na homologiju između grada i Vasione. Već je Diogen, Aleksandrov savremenik, izjavio za sebe da je »kosmopolita«, »građanin sveta«[335] (drugim rečima, Diogen sebe nije smatrao građaninom nijednog grada, nijedne zemlje). No, stoici su bili ti koji su popularisali ideju da su svi ljudi *kosmopolite* — građani jednog grada, Kosmosa — bez obzira na njihovo socijalno poreklo i na to u kom kraju sveta žive.[33] »U svojoj Idealnoj državi, Zenon je pružio čoveku opsenjujuću nadu, koja ga otada više nije napuštala; on je sanjao o svetu koji više neće biti izdeljen na države, već će predstavljati jedan jedini veliki Grad, u kojem će vladati jedan jedini božanski Zakon, grad čije podanike neće sjedinjavati ljudski zakoni već njihova dobra volja ili, kako se izražavao Zenon, Ljubav.«[336]

I Epikur je propagirao »kosmopolitizam«, ali je njegov glavni cilj bio sreća čoveka kao jedinke. Prihvatao je postojanje bogova. Međutim, ti bogovi nisu imali nikakve veze s Kosmosom, ni s ljudima. Svet je, po njemu, bio mašina koja je nastala potpuno mehanički, bez tvorca i bez plana. Prema tome, čovek raspolaže punom slobodom da izabere egzistenciju koja mu najviše odgovara. Epikurova filozofija se trudila da pokaže da spokojstvo i mir ostvareni uz pomoć *ataraksije* predstavljaju najbolji mogući način življenja.

Sistem osnivača stoicizma stajao je u opoziciji sa Epikurovom doktrinom. Prema Zenonu i njegovim učenicima, svet je nastao posle prve epifanije Boga u obliku vatrene klice iz koje se rodilo »seme razuma« *(logos spermatikos)*, to jest, univerzalni Zakon. Isto tako iz jedne božanske varnice stvorena je i ljudska egzistencija. U tom monističkom panteizmu koji postulira jedinstveni Razum, Kosmos je »živo biće puno mudrosti« *(Stoicorum veterum fragmenta*, I, nap. 171 i dalje; II, nap. 441—444 i dalje). Mudrac, dakle, otkriva na dnu svoje duše da je njegov *logos* identičan onom koji daje život i vlada Kosmosom (koncepcija koja podseća na najstarije Upanišade; up. § 81). Pošto je prožet Razumom, Kosmos je, znači, pristupačan i shvatljiv. Čovek se

---

metodama učenja i naučnih istraživanja, pomoću kojih se verovalo da je moguće izlečiti i reformisati hrišćanski svet. Up. t. III.

[54] Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, 6:22. Međutim, zaokupljeni isključivo srećom pojedinaca, kinici se nisu interesovali za društvo.

[336] *W. W. Tam, Hellenistic Civilisation, str. 79.*

mudrošću identifikuje s božanskim i tako oslobođen prihvata sopstvenu sudbinu.

Istina je da se svet i ljudski život odvijaju prema jednom tačno utvrđenom planu; no, samim tim što neguje vrline i obavlja dužnosti, što u potpunosti ispunjava božansku volju, mudrac dokazuje svoju slobodu i prevazilazi determinizam. Sloboda *(autarkes)* odgovara otkrivanju nepovredivosti duše. Spoljni svet nije u stanju da povredi dušu; jedino sam sebi čovek može naneti zlo. Ta egzaltacija dušom istovremeno potvrđuje da su, u osnovi, ljudi jednaki. Međutim, da bi se ostvarila sloboda, potrebno je osloboditi se emocija i odbaciti sve — »telo, svojinu, slavu, knjige, moć« — jer čovek je »rob svega što želi«, čovek je »rob drugih« (Epiktet, IV, 4, 33). Jednačina: svojina i želje = ropstvo podseća na indijske doktrine, a posebno na jogu i budizam (§§ 143 i dalje, 156 i dalje). Slično tome, usklik Epikteta koji se obraća Bogu: »Delimo isti Razum. Ravan sam tebi!« (II, 16, 42) podseća na brojne indijske paralele. U veku pre i veku posle Hrista analogije između metafizika, kao i soteriologija mediteranskog sveta i Indije, još više će se namnožiti. Docnije ćemo se ponovo vratiti na značenje tog duhovnog fenomena.

Baš kao i nove filozofije, inovacije helenističkih religija imale su za cilj spasenje individue. Stvaraju se mnogobrojne zatvorene organizacije koje impliciraju inicijaciju i eshatološke revelacije. Preuzima se inicijacijska tradicija Eleusinskih misterija (up. pogl. XII) da bi se proširila putem raznih misteriozofija, usredsređenih oko božanstava koja su imala reputaciju da su spoznala i pobedila smrt (§ 205). Takva božanstva su bila bliža čoveku; zanimala su se za njegov duhovni napredak i obezbeđivala su njegovo spasenje. Pored bogova i boginja helenističkih Misterija — Dionisa, Izide, Ozirisa, Kibele, Atisa i Mitre — iz istih razloga su postala popularna i druga božanstva: Helios, Herakle i Asklepije štitili su i pomagali *individuu.*[51] Čak i divinizovani kraljevi su izgledali efikasniji od tradicionalnih bogova: kralj je »spasitelj« *(soter),* on je inkarnacija »živog zakona« *(nomus empsyhos).*

Grčko-orijentalni sinkretizam koji karakteriše nove religije Misterija jednovremeno ilustruje snažnu duhovnu reakciju Istoka pobeđenog od strane Aleksandra. Istok se veliča kao postojbina prvih i najznačajnijih »mudraca«; kao zemlja u kojoj su učitelji mudrosti najbolje sačuvali ezoterične doktrine i metode

[57] Up. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus.* II, str. 800 i dalje; 838 i dalje, 869 i dalje.

spasenja. Legenda o Aleksandrovim raspravama s indijskim brahmanima i asketama, legenda koja će postati naročito popularna u hrišćanskoj epohi, predstavlja odraz skoro religioznog divljenja prema indijskoj »mudrosti«. Sa Istoka se šire neke apokalipse (koje odgovaraju specifičnim konceptima istorije), kao i nove magijske formule i angelologije, uz brojne »revelacije« ostvarene ekstatičkim putovanjima na nebo i u drugi svet (up. § 202).

Kasnije ćemo analizovati važnost verskih tvorevina helenističke epohe (§ 205). Dodajmo na ovome mestu da se, u perspektivi istorija religija, ujedinjavanje istorijskog sveta koje je otpočeo Aleksandar, a dovršila Rimska imperija, može uporediti sa sjedinjavanjem neolitskog sveta obavljenim putern širenja zemIjoradnje. Na nivou seoskih društava, tradicija nasleđena iz neolita obezbeđivala je njihovu uniformnost, koja se održala milenijumima, bez obzira na uticaje koje su dolazili iz urbanih centara. U poređenju s tom očiglednom fundamentalnom ujednačenošću seoskih populacija Evrope i Azije, religijske razlike urbanih društava, u prvom milenijumu pre Hrista, postaju još uočljivije. (Treba samo uporediti verske strukture nekih istočnjačkih, grčkih i rimskih gradova.) No, za vreme helenističke epohe, religioznost *oikumene* je na kraju našla zajednički jezik.

ISTORIJA BUDIZMA OD MAHAKAŠJAPE DO NAGARDUNE

185. Budizam do prve šizme

Buda nije mogao imati naslednika. On je otkrivao Zakon *(dharmu)* i osnovao zajednicu *(sanghu):* posle njegove smrti trebalo je kodifikovati zakon, odnosno sakupiti sve govore i utvrditi kanon. Veliki učenici, Šariputra i Maudgaljajana, bili su već mrtvi.[337] Ananda, i pored toga što je dvadeset pet godina verno služio Blaženog, nije stigao do arhata, jer nije uspeo da savlada tehnike meditacije. Koncil, kojem je prisustvovalo 500 arhata, sazvao je Mahakašjapa, takođe visoko cenjen od strane Blaženog, ali, za razliku od blagog Anande, dosta krut i netolerantan.

Sva predanja se slažu u tome da je koncil održan u jednoj velikoj pećini pored Rađagrihe, u toku kišnog perioda koji je usledio posle Ueiteljeve smrti i potrajao čitavih sedam meseci. Većina izvora pominje da je između Mahakašjape i Anande vladala velika netrpeljivost. Anandi je, zbog toga što nije bio arhat, bilo zabranjeno da prisustvuje koncilu, ali se on povukao u samoću i za kratko vreme postao svetac. Posle toga je primljen u pećinu, odnosno, prema drugim verzijama, na čudotvoran način se obreo u njoj i tako svima dokazao da je ovladao jogističkim sposobnostima. Njegovo prisustvo koncilu bilo je, uostalom, i neophodno jer je jedini čuo i zapamtio sve Učiteljeve govore. Odgovarajući na Mahakašjapina pitanja, on je kazivao Budine besede i ti njegovi odgovori sačinjavaju celinu *Sutri,* dok je tekstove koji čine »kotaricu« *(pitaka)* propisa, *Vinaja,* izložio drugi Budin učenik, po imenu Upali.

Ubrzo potom, Mahakašjapa je optužio Anandu za nekoliko grehova (pet do šest), počinjenih u vreme dok je služio Blaženog. Najteži među njima su bili to što se svojevremeno zauzeo za uključivanje monahinja u *sanghu* i što nije zamolio Blaženog da poživi do kraja kosmičkog perioda (up. § 150). Ananda je morao javno da prizna svoje grehe, ali je na kraju odneo pobedu i postao prva ličnost u *sanghi.* Preostali deo života (25 godina, a možda i 40 posle ulaska u *parinirvanu)* proživeo je sledeći primer svoga Učitelja, odnosno putujući i propovedajući Put.

Istorija budizma posle koncila u Rađagrihi slabo nam je poznata. Različiti izveštaji onih koji su tokom sledećeg veka vodili *sanghu* ne pružaju nam neka značajnija obaveštenja. Ono što bismo sa sigurnošću mogli zaključiti to je da se budizam širio prema Zapadu i da je prodro na Dekan. Reklo bi se takođe da su različita tumačenja doktrine i propisa postala brojnija. Sto ili sto deset godina posle *parinirvane* došlo je do ozbiljnije krize koja je stvorila potrebu za sazivanjem novog koncila. Jednog od Anandinih učenika, Jašasa, ogorčilo je ponašanje monaha iz Vaišalija, pre svega to što su počeli da primaju zlato i novac. Uspeo je da okupi 700 monaha u samom Vaišaliju. Koncil je osudio

337 u erudiciji. Neke škole ga smatraju najznačajnijim svecem posle Blaženog.

nedolične postupke optuženih i oni su bili primorani da priznaju svoje greške.[338]

Ali nesuglasice su postajale sve ozbiljnije i izgleda da su se već polovinom IV veka pre Hrista počele pojavljivati i različite »sekte«. Samo nekoliko godina posle koncila u Vaišaliju, u Pataliputri, Mahadeva je javno izložio pet dosta neobičnih teza u vezi s ponašanjem arhata. Tvrdio je naime da: 1) arhat može biti zaveden u snu (odnosno da Maraove lepotice mogu kod njega izazvati izlivanje semena); 2) da može i on posedovati neznanje; 3) i sumnje; 4) da može napredovati na Putu uz tuđu pomoć i da 5) koncentraciju može postići i putem izgovaranja određenih reči. Takvo umanjivanje vrednosti arhata tumači se reakcijom protiv preteranog samouvažavanja onih koji su se smatrali »oslobođenim za života«. Za kratko vreme zajedniee su se podelile na Mahadevine pristalice i protivnike. Koncil, sazvan u Pataliputri, nije mogao da spreči cepanje *sanghe* na pobornike »pet tačaka« — koji su, pretendujući na to da čine većinu, prozvali sebe Mahasamghikama — i njihove protivnike, koji su se, smatrajući da zastupaju mišljenje doajena *(sthavira),* prozvali Sthavirama.

186. Od Aleksandra Velikog do Ašoke

Ta prva šizma bila je presudna i poslužila je kao primer, jer su ubrzo za njom usiedile i druge. Jedinstvo *sanghe* bilo je nepopravljivo narušeno, ali to nije omelo dalje širenje budizma. U periodu od 250 godina, koji je usledio za šizmom, Indiju su zadesila dva događaja eiji se uticaj na njen budući razvoj ne može meriti ni s jednim do tada. Prvi je bio osvajanje Aleksandra Velikog, čije su posledice za Indiju bile od odlučujuće važnosti jer su ie otvorile helenističkim uticajima. Međutim, neosetljiva za istoriju, lišena istoriografske svesti, Indija nije sačuvala nikakvu uspomenu ni na Aleksandra, ni na njegova velika osvajanja. Jedino je *njen folklor,* kroz legende (takozvani *Roman o Aleksandru)* koje su kružile, zadržao nešto od ovog najneobičnijeg događaja stare istorije. Međutim, posledice tog prvog istinskog susreta Indije sa Zapadom uskoro su se osetile, koliko u njenoj kulturi, toliko i u politici. Grčko-budistička statua Gandhare samo je jedan, ali značajan primer, jer predstavlja prvo prikazivanje Bude u antropomorfnom obliku.

Drugi događaj od izuzetne važnosti bio je ustoličenje dinastije Maurja, čiji je rodonačelnik, princ Ćandragupta (? 320—296), u svojoj mladosti upoznao Aleksandra. On je osvojio nekoliko severozapadnih oblasti, pobedio Nande i postao kralj Magadhe. Tako je postavio temelje prvog indijskog »Carstva« koje će njegov unuk Ašoka kasnije proširiti i učvrstiti.

Početkom trećeg veka jedan brahman, preobraćen u Sthavire, po imenu Vatsiputra, zastupao je doktrinu kontinuiteta ličnosti *(pudgala)* kroz transmigracije (up. § 157) i uspeo da osnuje dosta moćnu sektu, a samo malo kasnije, još za Ašokine vladavine, među Sthavirama je došlo do novog razilaženja; razlog je bio taj što su neki od njih počeli da zastupaju teoriju da »sve postoji«, prošlo, sadašnje, kao i buduće *(sarvam asti)*. Tim povodom Ašoka je sazvao koncil, koji, pak, nije dao nikakve rezultate. Zbog netrpeljivosti koju je prema njima pokazivao vladar, novatori, Sarvastivadini, povukli su se u Kašmir i tako proširili budizam i na ove oblasti Himalaja.

---

[8] Taj drugi konc.il je poslednji istorijski događaj o kojem govore knjige o disciplini *(Vinayapitaka).* O kasnijem razvoju budizma biće govora u delima iz poznijeg perioda, ali samo fragmentarno.

Veliki događaj u istoriji budizma bilo je Ašokino preobraćenje. On je vladao od 274. do 236, ili, prema drugom računanju, od 268. do 234. godine. Prema sopstvenom priznanju (zapisanom u XIII ediktu, Ašoka je duboko bio potresen svojom pobedom nad Kalingama, koja je neprijatelja koštala 100.000 mrtvih i 150.000 zarobljenika. Ali trinaest godina pre toga, on je počinio jedno još gnusnije zlodelo. Kada je video da će mu otac, kralj Bindusara, uskoro umreti, naredio je da mu se ubije rodeni brat ne bi li se tako dočepao vlasti. Međutim, posle tog bratoubistva i nemilosrdnog osvajanja, on će »postati najplemenitiji među vladarima Indije i jedna od najvećih figura u istoriji uopšte« (Filliozat). Tri godine posle pobede nad Kalingama prihvatio je budizam. Objavio je svoje preobraćenje i potom nekoliko godina proveo kao hodočasnik obilazeći sveta mesta. Ali, i pored svoje duboke odanosti Budi, Ašoka se pokazao kao veoma tolerantan i plemenit i prema drugim religijama svoga carstva; dharma koju je propovedao bila je u isto vreme budistička i brahmanistička. U dvanaestom ediktu, urezanom u steni, on kaže: »Kralj, prijatelj bogova, želi da poštuje sve sekte, šamane kao i laike, čineći im dobročinstva i ukazujući im sve vrste počasti. Ali ni dobročinstva, ni počasti prijatelj bogova ne ceni toliko koliko ceni suštinski napredak svake sekte« (prev. na fr. J. Bloch). U krajnjoj liniji, to je stara ideja kosmičkog poretka čiji je uzorni predstavnik bio kosmokratski vladar.[339]

Međutim, taj poslednji od velikih Maurja, vladar gotovo čitave Indije, bio je i vatreni propagator Zakona, jer je smatrao da on najbolje odgovara ljudskoj prirodi. Po svim krajevima širio je budizam upućujući svoje misionare sve do Baktrijane, Sogdiane i Cejlona. Po predanju, Cejlon je preobratio njegov sin, ili mlađi brat, i taj događaj je imao dalekosežne posledice, jer je ovo ostrvo sve do danas ostalo budističko. Zamah koji je Ašoka dao misionarskom širenju budizma nastavio se i u sledećim vekovima, uprkos proganjanjima od strane kasnijih Maurja i invazije skitskih plemena. Od Kašmira budizam se proširio na istočni Iran, a preko centralne Azije dospeo je do Kine (I vek posle Hr.) i Japana (VI vek). Od Bengala i Cejlona prodro je u toku prvih vekova naše ere u Indokinu i Insulind.

»Svi ljudi su moja deca. I kao mojoj deci, želim i njima da imaju sva dobra i budu srećni kako na ovom tako i na drugom svetu. Eto, to je ono što želim svim Ijudima«, govorio je Ašoka. Njegov san o Carstvu — odnosno *Svetu,* ujedinjenom religijom, iščezao je zajedno s njim, jer je posle njegove smrti carstvo Maurja naglo počelo da slabi. Ali su njegova mesijanska vera i energija u širenju Zakona omogućile transformaciju budizma u univerzalnu religiju, jedinu univerzalnu religiju spasenja koju je Azija prihvatila.

187. Trvenja oko doktrina i nove sinteze

Svojom mesijanskom politikom Ašoka je obezbedio opšti trijumf budizma. Ali je stvaralački polet budističke misli imao svoje izvore na drugoj strani. Tu najpre treba pomenuti trvenja između »spekulativaca« i »jogističara« koja su i kod jednih i kod drugih podstakla veliki broj tumačenja i u znatnoj meri doprinela produbljivanju naučne misli; zatim neslaganja, odnosno teorijske kontradikcije kanonskih tekstova, koje su učenike primoravale da se neprestano vraćaju izvoru, tj. osnovnim principima Učiteljeve nauke. Posledica

[339] Indirektno, to je još jedan dokaz da je budizam veliki broj osnovnili ideja prihvatio od tradicionalne indijske misli.

tog hermeneutičkog napora bio je razvoj misli. »Šizme« i »sekte« predstavljaju, u stvari, dokaz da se Učiteljevo učenje nije moglo iscrpsti »ortodoksijom«, niti pak obuhvatiti krutim okvirima jedne sholastike.[340]

I najzad, ne treba ispustiti iz vida ni to da je budizam, kao i svaki drugi indijski religijski pokret, bio »sinkretistički« u tom smislu što je neprekidno asimilovao i objedinjavao i nebudističke vrednosti. Primer za to dao je sam Buda prihvativši veliki deo indijskog nasleđa, i to ne samo doktrinu *karmana* i *sansare,* jogističke tehnike i analize tipa *Brahmana* i sankhje, već i mnoge panindijske predstave, simbole i mitološke teme da bi ih zatim nanovo interpretirao u skladu sa sopstvenim pogledom na svet. Tako je sasvim moguće da je tradicionalna kosmologija sa bezbroj neba i paklova i njihovim žiteljima bila prihvaćena već u Budino vreme. Kult relikvija, uspostavljen neposredno posle pari*nirvane,* sigurno je imao svoje preteče u obožavanju nekih čuvenih jogina. U vezi sa *stupama* rođen je jedan kosmološki simbolizam, kojem se ne bi mogla poreći izvesna originalnost, ali je on svoje korene imao u vremenu koje je prethodilo budizmu. Zbog toga što je veliki broj arhitektonskih i umetničkih dela iščezao i znatan deo stare budističke literature izgubljen, hronologije su aproksimativne. Ali, nema nikakve sumnje da su brojni simboli, ideje i rituali ponekad i nekoliko vekova stariji i od najstarijih dokumenata koji ih potvrđuju.

Tako se uporedo s filozofskom aktivnošću, ilustrovanom novim »školama«, razvijao, mada nešto sporije, i jedan drugi, ali isto tako stvaralački proces, proces »sinkretizacije« i objedinjavanja, naročito karakterističan za laičke mase.[341] *Stupa,* podignuta s namenom da čuva Budine relikvije, relikvije nekog drugog sveca ili pak izvesne posvećene predmete, verovatno je imala svog pretka u tumulusu u koji je polagan pepeo posle kremiranja; na sredini zaravnjenog uzvišenja podizana je kupola, opasana hodnikom koji je služio za ritualno kružno kretanje. *Ćaitja* (caitya) je bila svetilište, sa izvesnim brojem stubova, koje je obuhvatalo predvorje i deambulatorijum, a u maloj ozidanoj prostoriji čuvalo tekstove ispisane na raznim materijalima. Ona se postepeno zamenjivala hramom i na kraju iščezla. Kult se sastojao od metanisanja, ritualnog pozdravljanja, ritualnog kruženja i prinošenja darova u vidu cveća, mirisa, suncobrana, itd. Paradoks obožavanja jednog bića, koje više nije imalo nikakve veze s ovim svetom, samo je prividan. Jer, približavanje ostacima Budinog »fizičkog tela«, što je predstavljala *stupa,* ili njegovom »arhitektoničkom telu«, što je pak simbolizovala struktura hrama, predstavljali su ekvivalente asimilovanja njegove doktrine, odnosno upijanja njegovog »teoretičkog tela«, *dharme.* Kasniji kult, ukazivan Budinim statuama, ili hodočasnički pohodi u mesta osvećena njegovim prisustvom (Bodh-Gaja, Sarnath, itd.), tumače se istom dijalektikom: različiti predmeti ili aktivnosti *samsare* mogli su da olakšaju spasenje vernika, zahvaljujući veličanstvenom i neponovljivom soteriološkom delovanju Probuđenog.[342]

Vekovima, a verovatno i neposredno posle smrti, Blaženi je predstavljan — i obožavan — u anikoničnom obliku: obliku otiska njegova stopala, drveta ili točka. Ti simboli, oživljavajući Budinu misionarsku aktivnost, drvo pod

---

[340] Tačno je da se svaka škola i svaka sekta smatrala obaveznom da izgradi sopstvenu sholastiku. Ali je taj proces sistematizacije polazio od autentičnih filozofskih kreacija i njima se hranio.

[341] Ne treba ga smatrati »popularnim« jer su ga pre svega inspirisali predstavnici tradicionalne indijske kulture.

[β] Po najstarijem predanju, Buda je pre *parinirvane* odobrio darove, kao i počasti koje će mu vernici vekovima ukazivati; up. Vasubandhu, *Abhidharmakoša,* IV, str. 236—246.

kojim je doživeo buđenje ili »pokretanje točka Zakona«, dočaravali su Zakon. Kada su početkom hrišćanske ere izvajane prve Budine statue (grčko-indijska statua Gandhare), ljudska figura nije umanjila njihovu osnovnu simboliku, budući da je nova predstava Bude [kako je to dokazao Pol Mis (Paul Mus)] nasledila religijske vrednosti vedskog oltara. S druge strane, zračni oreol oko Budine glave (poput oreola oko Hristove u hrišćanskoj umetnosti istog perioda, I—V vek, potiče od jednog prototipa iz ahemenidske epohe, zračnog oreola Ahura Mazde. (A taj prototip bio je opet nastavak starih mesopotamskih koncepcija; up. § 20.) U slučaju budističke ikonografije, pomenuti simbolizam pre svega podvlači identičnost Budine prirode i svetlosti. A kao što smo imali prilike da vidimo (§ 81), svetlost je još od Rigvede bila smatrana najpogodnijim načinom da se slikovito predstavi »duh«.

Sa podizanjem manastira *(vihara)* monaški život se dosta izmenio. Međutim, od svih promena koje su ga zadesile, za nas je ovde jedino zanimljiv osetan porast dela o doktrini i erudiciji. I pored mnoštva izgubljenih knjiga, zbog čega o mnogim školama i sektama ne znamo gotovo ništa, budistička literatura na paliju i sanskritu[343] zadivljuje svojom obimnošću. Tekstovi koji sačinjavaju »vrhunsku doktrinu«, treću »kotaricu«, *Abhidharma-pitaku,* napisani su između 300. god. pre Hr. i 100. god. posle Hr. To je racionalistička, didaktička, suvoparna i bezlična književnost, čiji stil prilično odudara od *Sutri.* Budina poruka je reinterpretirana i predstavljena u vidu jednog filozofskog sistema. Ali autori se trude da razjasne kontradikcije kojima obiluju *Sutre.*

Očigledno je svaka sekta posedovala sopstvenu *Abhidharma-košu* i te razlike u interpretiranju »vrhunske doktrine« postale su uzrok novih polemika. Novine su katkada bile i veoma velike. Evo samo jednog primera: prvobitno »nesastavljena *lasanskrita (asarriskita)*\ bila je samo nirvana, dok su nove škole, s malim brojem izuzetaka, na nivo »nesastavljenog« uzdigle, takođe, prostor i Četiri Istine, put *(marga)* i *pratitjasamutpadu,* pa čak i neke jogističke »koncentracije«. A što se tiče arhata, neke škole su ga počele potpuno omalovažavati, dok su druge i samo njegovo telo srnatrale vrhunski čistim; bilo je i onih koji su tvrdili da se arhatom može postati još u stadijumu embriona ili u snu, no takva učenja su bila oštro kritikovana.

Još ozbiljnije posledice imala je nova interpretacija budologije. Za Sthaviravadine, Sakjamuni je bio čovek koji je *ličnim naporom postao Buda,* odnosno »bog«. Za druge učitelje, tradicionalno usvojeno shvatanje da je od Sakjamunija postao Buda smatrano je ponižavajućim: s jedne strane, bilo je nemoguće zamisliti da je jedan već veliki bog mogao *postati* bogom, a s druge, nije se mogao prihvatiti Spasitelj koji se izgubio u sopstvenoj nirvani. Tako se došlo do toga da je jedna od škola, Lokotara, proglasila da Sakjamuni, koji je postao Buda, nikada nije napuštao nebo, a da je onaj, rođen u Kapilavastuu, koji se molio i umro, bio samo fantazma *(nirmita)* istinskog Sakjamunija. Tu iz mudrovanu budologiju prihvatiće i dalje je razvijati Mahajana.

Ni Thervadini s Cejlona nisu bili pošteđeni šizmatičkih razdora, ali su podele i umnožavanja škola naročito pogađali kontinent i postajali sve češći. Poput njihovih protivnika Sthavira, i Mahasanghike su se delile. Podelile su se najpre na tri sekte, a potom na toliko da bi broj bilo potpuno iluzorno navoditi. Ono što treba podvući kao značajno to je da su upravo one uzrokovale, odnosno omogućile radikalnu obnovu budizma, poznatu pod imenom Mahajana, doslovno Veliki put.

---

[343] Sačuvan je samo jedan deo i to u kineskim i tibetanskim prevodima.

188. »Put Bodhisatvi«

Najstariji dokumenti iz kojih saznajemo nešto o Mahajani potiču s kraja I veka pre Hr.; to su *Prađnjaparamitasutre,* dela nejednake dužine i teško razumljiva, koja uvode potpuno novi stil kako u budističku misao tako i u književnost. Termini Mahajana i Hinajana (doslovno »Mali put« kojim se označava stari budizam, *theravada)* verovatno su kasnijeg datuma. Pristalice novog puta nazivale su ga »putem Bodhisatvi«. One su se odlikovale većom tolerancijom u pogledu discipline i budologijom mističnije strukture. Opšte je prihvaćeno da te novine predstavljaju uticaj laičkog kulta. Ideal više nije bio usamljeni arhat u traganju za sopstvenom nirvanom, već Bodhisatva, laička ličnost, uzor samilosti i saosećajnosti, koji u nedogled odlaže svoje oslobođenje, kako bi na taj način olakšao spasenje drugih. Taj religijski junak, koji podseća na Ramu i Krišnu, ne zahteva od vernika da se drže starog monaškog puta, već puta lične pobožnosti, tipa *bhakti.* Treba, međutim, podsetiti da je za takav tip pobožnosti znao i stari budizam. Prema *Maddhimanikaji* (I, 142), sam Buda je izjavio da će svaki onaj koji prema njemu ispoljava »jednostavno osećanje vere i privrženosti otići u raj«.[344] Sada, međutim, postaje dovoljno *samo aoneti odluku o postajanju Budom »za dobro drugih«, jer* je Mahajana potpuno izmenila ideal adepta: cilj više nije bio nirvana, već oponašanje Bude.

Sve budističke škole priznaju značaj Bodhisatvi, no Mahajana u tome ide dalje i objavljuje njegovu superiornost nad arhatom: jer arhat se još nije potpuno oslobodio svoga »ja« i stoga traga za sopstvenom nirvanom. Prema onima koji ga kritikuju, on je razvio mudrost, ali ne i saosećajnost, dok Bodhisatve, kako to često ponavljaju *Prađnjaparamitasutre,* »ne teže ostvarivanju sopstvene nirvane; i pored toga što su upoznale svet, unesrećen egzistencijom, a željan vrhunskog prosvetljenja, one ne drhte pred rođenjem-i-smrću; stavile su se u službu toga sveta, jer su se sažalile na njega i njihova odluka je: hoćemo da postanemo zaklon i utočište sveta, njegovo odmorište i mesto njegovog vrhunskog spokojstva, njegova ostrva, njegova prosvetljenost, njegovi vodiči, sredstva njegovog spasenja.«[345]

Ova doktrina spasenja utoliko je smelija što je Mahajana razradila novu i još radikalniju filozofiju »sveopšte praznine« *[šunjata (šunyata)*~\. Prema mahajanskom učenju, Bodhisatvi i njegovoj mudrosti potrebne su zapravo dve stvari: »Nikada ne napustiti druga bića i ostati svestan da su, u suštini, sve stvari prazne.«[346] Izgleda paradoksalno da u trenutku samilosti prema svim bićima — ne samo ljudskim, već i prema izmišljenim, prema životinjama i biljkama — čitav svet bude »ispražnjen« od realnosti. Irealnost duše [*nairatmja (nairatmya)*~\ podvlačio je i stari budizam. Ali, Mahajana, i pored sveg veličanja životnog puta Bodhisatvi, proklamuje irealnost, nepostojanje »stvari« u samoj njihovoj biti, proklamuje nepostojanje *dharmi (dharma šunjata).* Međutim, paradoks je samo prividan, jer doktrina sveopšte ništavosti, proterujući Univerzum iz »realnosti«, olakšava odvajanje od sveta i vodi brisanju sebe — što je prvi cilj Bude Sakjamunija i starog budizma.

S ovim problemom srešćemo se ponovo kada budemo govorili o filozofiji *šunjate.* Za sada razmotrimo samo ono specifično što je u religiji stvorila Mahajana. Jer ono što, s jedne strane, karakteriše Veliki put to je neograničeni

---

[344] Mogli bismo navesti i druge tekstove; up. *Digha-nikaya,* II, 40; *Dhammapada,* 288 (»Onaj koji svoje utočište nalazi u Budi..., pridružiće se bo· govima«).

[345] *Ashtasakasrika,* XV, 293, prev. E. Conre, *Le Bouddhisme,* str. 126.

[346] Vajracchedika, 3, navedeno prema Conze, *isto,* str. 128.

polet laičke pobožnosti i soteriološke mitologije koju ona podrazumeva, a s druge je to neobična vizionarska i, istovremeno, krajnje stroga metafizika njenih učitelja. Ova dva nastojanja nisu ni u kakvom konfliktu[347] već, naprotiv, međusobno se dopunjuju i jedna na drugu utiču.

Postoje brojne Bodhisatve, jer su odvajkada postojali Spasitelji koji su se, postajući Bude, zavetovali da će Buđenje postići zarad spasenja drugih. Najznačajnije među njima su Maitreja, Avalokitešvara i Manjđušri. Bodhisatva Maitreja (od *maitri,* »dobrota«) jeste budući Buda, sledbenik Sakjamunija. Najčuveniji je Avalokitešvara.[348] On je sigurno poznija kreacija, specifična za religioznost (ne samo budističku) prvih vekova naše ere. Avalokitešvara predstavlja sintezu tri velika hinduistička boga. On je vladar Univerzuma; iz njegovih očiju nastali su Sunce i Mesec, iz nogu Zemlja, a iz usta vetar; on »drži svet u ruci«; »svaka pora njegove kože zatvara jedan sistem sveta« — a to su sve obrasci koje srećemo u vezi sa Šivom i Višnuom. Avalokitešvara štiti od svih mogućih opasnosti, ne odbija da usliši ničiju molitvu, pa čak ni molitvu nerotkinja da im daruje decu. Manjđušri (»Ljupka Fortuna«), zajedno s Budom Akšobhjem (Ak§obhya), personifikacija je mudrosti i zaštitnik erudicije. Posebno uvaženo mesto zauzimaće u kineskom budizmu.

Bodhisatva Avalokitešvara je u mističnim vezama s Budom Amitabhom koji će u Indiji postati poznat mnogo docnije, tek u VII veku; do tog vremena biće poštovan jedino zbog svojih veza sa Avalokitešvarom, a od VIII veka uživaće izuzetan ugled i u Tibetu, Kini i Japanu. Smatramo da ga treba predstaviti već sada, u kontekstu mahajanske religioznosti, zato što njegova mitologija i kult označavaju iznenađujuću novinu. Još kao običan monah, Amitabha se zavetovao da će postati Buda i da će osvojiti »Čudesnu zemlju«, čiji će žitelji, zahvaljujući njegovim zaslugama, uživati u neizmernoj sreći, sve do svog ulaska u nirvanu. Ta zemlja, Sukhavati (»Srećna«), nalazi se daleko na zapadu: okupana svetlošću i prepuna dragulja, cveća i ptica, liči na rajsku. Njeni žitelji zapravo su besmrtni; uz sve ostale divote u kojima uživaju, naslađuju se i Amitabhinim besedama.

Za takve rajeve Indija je znala i ranije. No, ono što je Sukhavati razlikovalo od prethodnih bila je *krajnja lakoća s kojom su vernici u nju mogli ući.* Dovoljno je bilo da neko čuje za Amitabhu i misli na njega, pa da u smrtnom času sam bog siđe po njega i povede ga u raj Sukhavati. To je apsolutni trijumf religioznosti. Međutim, na njegovo doktrinarno opravdanje nailazimo već u najstarijem budizmu. U kineskoj verziji *Milinda-panjha* rečeno je da »će se svi oni koji su grešili čak i do svoje stote godine, ako u samrtnom času pomisle na Budu, vinuti u nebeske visine«.[349] Svakako da raj Sukhavati nije nirvana; ali, oni koji u njega stignu, zahvaljujući jednoj jedinoj svojoj misli ili reči, predodređeni su da kasnije, bez ikakvog napora, postignu i vrhunsko oslobođenje. Ako se setimo ekstremne strogosti Puta, koji su propovedali Buda i stari budizam, možemo sagledati koliko je bila velika ta teološka novina. No, očigledno, reč je bila o mističkoj i obrednoj teologiji koja je u svakodnevnoj praksi, ne oklevajući, primenjivala metafizička otkrića velikih učitelja Mahajane.

---

[347] Kao što je to katkad slučaj s Hinajanom, kada *bhikhui* izgledaju zbunjeni preteranostima laičkog kulta.

[348] Postoje neslaganja u vezi sa značenjem njegovog imena: »Vladar *(išvara)* koji posmatra s visina« (Burnouf) ili »koji samilosno gleda svet« (Conze), što izgleda uverljivije.

[349] p_{rev} p_{au}i Demieville, *Version chinoise du Milinda-panha,* str. 166. Verzija na paliju je prerađena pod uticajem sinhaleskog monaštva i sadrži interpolacije.

Kao što ima bezbroj Buda, tako postoji i bezbroj »Budinih zemalja« ili »Budinih polja« [*buda kšetra (buddha k$etra)*~\. Sukhavati je samo jedna od bezbrojnih. To su transcendentalni univerzumi, stvoreni zaslugama ili mislima Spasitelja. *Avatamsaka* ih ovako opisuje: »bezbroj poput atoma prašine«, oni se rađaju »iz misli, drage Bodhisatvinom duhu, iz samilosti«. Sve te Budine zemlje »proizvod su mašte i njihovi oblici su bezbrojni«.[350] Tekstovi često podvlače njihov imaginarni karakter. »Budina polja« su mentalne konstrukcije, nastale u mislima preobraćenih Ijudi. Tako je indijski duh i ovoga puta uspeo da stvaralačku imaginaciju uzdigne do sredstva spasenja.

189. Nagarduna i doktrina sveopšte praznine

Uporedo s pomenutim mitološkim teologijama javljaju se i nove teorije, ponikle takođe iz brige da se unište egocentrični nagoni. Prva od njih je doktrina *transfera zasluga (parinama).* Na prvi pogled bi se reklo da protivureči zakonu karmana, međutim, ona produžava uverenje starog budizma da primer *bhikhua,* koji nastoji da postane arhatom, pomaže laicima i nadahnjuje ih. Ali, Mahajana tu teoriju interpretira u skladu sa specifičnim težnjama svoga vremena. Od vernika se zahteva da svoje zasluge prenesu, odnosno namene prosvetljenju svih bića, kao što kaže Šantideva (VII vek) u svom čuvenom delu, *Bodhićarjavatara:* »Zaslugama, koje zrače iz svih mojih plemenitih dela, hoću da ublažim patnje svih stvorenja, da budem vidar, iscelitelj, dvorilja svih bolnih, dok god ih bude bilo... Moj život sa svim svojim ponovnim rođenjima, svim onim što poseduje, svim zaslugama koje sam stekao ili ću steći, sve to ostavljam, ne očekujući nikakvu naknadu za sebe sama, kako bih doprineo spasenju svih bića.«[351]

Druga nova teorija otkriva da »Budinu prirodu« poseduje svako ljudsko biće, pa čak i svaka čestica peska, što znači da Bude postajemo zato što nas na to nagoni sopstveno »budinstvo«. To je ideja koja odgovara upanišadskom otkriću (identifikacija *atman-Brahman)* i hinduističkoj aksiomi da čovek, obožavajući božanstvo, postaje i sam božanstvo. Ovom teorijom Mahajana će se dosta baviti i razvijati je naročito u čuvenoj teoriji o »embrionu Tathagate« *(tathagatagarbha).* Ona takođe odgovara i jednoj drugoj originalnoj interpretaciji prirode Buda: doktrini triju Budinih tela [*trikaja (trikaya)*~\. Prvo telo, telo Zakona *(dharmakaja),* transcendentalno je, apsolutno, beskonačno, večno; ono je, zapravo, duhovno telo Dharme, što znači istovremeno i *Zakon koji je propovedao Buda i apsolutnci realnost, čisto biće.* (Misli se na telo Praďapatija, sačinjeno — u izvesnim slučajevima — od svetih slogova i magijskih formula; up. § 77.) Drugo telo, *sanbhogakaja (sa,nibhogakaya),* ili »telo blaženstva«, jeste čuvena epifanija Bude, pristupačna jedino Bodhisatvama. I najzad, »telo magijske kreacije« *(nirmanakaja)* je fantazma duhovnog tela koju ljudi suprotstavljaju na Zemlji i koja na njih liči, jer je materijalna i efemerna; ali ta fantazma igra presudnu ulogu, jer su Ijudi jedino njenim posredstvom kadri da prime Zakon i dosegnu spasenje.

Kao što smo već videli, cilj svih ovih doktrina i mitoloških konstrukcija, karakterističnih za Mahajanu, jeste da olakšaju spasenje laika. Prihvatajući i objedinjujući izvestan broj hinduističkih elemenata, bilo »popularnih« (kultovi,

---

[350] *Avatartisaka-sutra, navedeno prema Conze, nav. delo, str. 154.*
[351] *Boddhicaryavatara,* III, 6 i dalje, prev. Finot.

bhakti, itd.), bilo učenih, Mahajana je obnavljala i bogatila budističko nasleđe, a da ga pri tom nije izneveravala. Zapravo, doktrina sveopšte praznine [šunjatavada *(šUnyatavada)'],* koju je razradio veliki Nagarđuna (II vek posle Hr.), bila je takođe poznata i pod imenom Madhjamika, »srednja«, jer je predstavljala repliku »srednjem putu« koji je propovedao Sakjamuni. Sigurno zbog toga da bi poslužila kao protivteža tendenciji ka očevidnoj »lakoći« u mahajanskoj religioznosti, doktrina praznine *(šunjavada)* odlikovala se izuzetnom filozofskom dubinom i složenošću.

Nagardunini protivnici u Indiji, a i neki zapadni naučnici izjavljivali su za *šunjavadu* da je nihilistička filozofija zato što im se činilo da negira osnovne postavke budizma. A to su, u stvari, udružene ontologija i soteriologija koje nastoje da se oslobode iluzornih struktura, zavisnih od jezika: *šunjavada* koristi, dakle, paradoksalnu dijalektiku, koja ide do *coincidentia oppositorum,* što u neku ruku podseća na Nikolu de Kuesa (Nicolas de Cues), i donekle na Hegela i Vitgenštajna (Wittgenstein). Nagarđuna kritikuje i odbacuje svaki filozofski sistem, dokazujući da je Vrhunsku istinu nemoguće izraziti rečima. On najpre podseća da postoje dve vrste »istina«: konvencionalne, ili »skrivene u svetu« [*lokasanvritisatja (lokasarrivrtisatyaJ*], koje imaju praktičnu vrednost, i Vrhunska istina, koja je jedina kadra da dovede do oslobođenja. *Abhidharma,* koja pretenduje na to da saopštava »vrhunsku nauku«, barata konvencionalnim saziianjima i, što je još gore, svojim bezbrojnim definicijama i egzistencijalnim kategorijama (kao što su *skandhe, dhatu,* itd.), koje u suštini nisu ništa drugo do proizvodi mašte, zamagljuje put ka oslobođenju. Nagarđuna postavlja sebi zadatak da mentalne energije zarobljene u mreži jezika oslobodi i povede pravim putem.

Dokazujući prazninu, odnosno ne-realnost svega što izgleda da postoji, ili što se može osetiti, misliti i zamisliti, on dolazi do sledećih zaključaka. Prvo: da se sve čuvene postavke starog budizma, kao i kasnije sistematske definicije autora *abhidharme,* pokazuju pogrešnim. Tako, na primer, tri stadijuma produkcije stvari — »postajanje«, »trajanje« i »prestajanje« — ne postoje, kao što ne postoje ni *skandhe,* ni nesvodljivi elementi *(dhatu),* ni želja ni subjekt želje, niti pak situacija onoga koji želi. Oni ne postoje zato što su lišeni vlastite prirode. Mentalna konstrukcija je i sam karman, jer niti postoji »akt« u pravom smislu reči, niti njegov »počinilac«. Nagarđuna isto tako negira i razliku između sveta sastavljenog *(samskrita)* i ne-sastavljenog *(asamskrita).* »Sa stanovišta Vrhunske istine, pojam nepostojanosti *(anitya)* ne može biti smatran istinitijim od pojma postojanosti« *(Mulamadhajamakakarika,* XXIII, 13, 14). Što se tiče čuvenog zakona međusobno uslovljenog nastajanja *(pratitjasamudpada),* on je koristan samo sa praktičnog stanovišta. U suštini, i njega zovemo *šunjom (šu.nya),* »prazninom« *(isto,* XXIV, 18). Prema tome, ni Četiri svete istine, koje je propovedao Buda, nemaju sopstvenu prirodu, već predstavljaju konvencionalne istine, upotrebljive jedino na planu jezika.

Drugi zaključak je još radikalniji: Nagarđuna negira razliku između »sputanog« i »oslobođenog«, odnosno između *sansare* i *nirvane.* »Ne postoji ništa što razlikuje *sansaru* od *nirvane« (isto,* XXV, 19).[352] To ne znači da su svet *(sansara) i oslobođenje* (nir*vana)* »isto«, već da su neizdiferencirani. Nirvana je »tvorevina duha«. Drukčije rečeno, sa stanovišta Vrhunske istine, ni sam Tathagata ne uživa autonomni i stvarni način postojanja.

---

[352] Glava XXV *Mulamadhymakakarika* čitava je posvećena analizi nirvane. Vid. Frederich J. Streng, *Emptiness,* str. 74 i dalje.

I najzad, treći zaključak sveopšte praznine zasniva jednu od najoriginalnijih ontologija u istoriji razvoja duha. Sve je »prazno«, lišeno »vlastite prirode«; i kada se tako kaže, to ne znači da postoji neka apsolutna suština« na koju se *šunja* (ili nirvana) odnosi. Kada se izjavljuje da je praznina, *šunja,* neobjašnjiva, neshvatljiva, neopisiva, time se ne želi implicitno reći da postoji jedna »transcendentalna realnost« koju karakterišu ovi atributi. Vrhunska istina ne skriva »Apsolut« vedantinskog tipa; ona je način postojanja koji je otkrio adept kada je postao potpuno ravnodušan prema »stvarima« i njihovom prestajanju. »Realizovanje« mišlju sveopšte praznine odgovara, zapravo, oslobođenju. Ali onaj koji je dosegao nirvanu ne može to »znati«, jer praznina u isto vreme prevazilazi i biće i nebiće. Vrhunsku istinu otkriva mudrost *(prađnja)* služeći se »istinom skrivenom u svetu«: ova poslednja nije odbačena, već transformisana u »istinu koja ne postoji«.[353]

Nagarđuna ne smatra *šunjatavadu* nikakvom »filozofijom«: za njega je ona jedan postupak, u isto vreme dijalektički i kontemplativni, koji adeptu omogućuje da, pošto se oslobodio svake teoretske konstrukcije sveta, uključujući tu i spasenje, dosegne nepomućeno spokojstvo i slobodu. Nagarđuna odlučno odbacuje ideju da su njegovi ili bilo koji drugi filozofski argumenti važeći iz nekog ontološkog razloga koji postoji izvan ili s druge strane jezika. Za *šunju* se ne može reći ni da postoji, ni da ne postoji, niti da istovremeno i postoji i ne postoji, itd. Na prigovore da je i njegovo negiranje prazna postavka ako je sve prazno, Nagarđuna odgovara da ni tvrdnje njegovih protivnika, kao ni njegove, nemaju autonomnu egzistenciju: postoje jedino na nivou konvencionalne istine *(Mulamadh.* XIV, 29).

Budizam, kao i celokupna indijska misao posle Nagarđune, pretrpeli su duboke promene, mada u prvo vreme one nisu bile naročito vidljive. Urođenu težnju indijskog duha prema *coincidentia oppositorum* Nagarđuna je doveo do krajnjih granica, ali je pri tom uspeo da pokaže da životni put Bodhisatve, i pored činjenice da je »sve prazno«, i dalje ostaje uzvišen i taj ideal je nastavio da inspiriše milosrđe i altruizam, mada se, kako kaže *Avatansaka,*[354] »ostajući u nirvani, ispoljavao u sansari. Znao je da bića ne postoje, ali je nastojao da ih preobrati. Postao je definitivno spokojan [*kleša (kleša)'].* Živeo je u telu Zakona *(dharmakaja),* ali se ispoljavao na svakom mestu, u telima bezbrojnih živih bića. Bio je neprekidno u dubokoj ekstazi [dhjana *(dhyana)],* ali je uživao i u onome za čim je žudeo«.

190. Đainizam posle Mahavire: erudicija, kosmologija i soteriologija

Direktni Mahavirin sledbenik bio je *sthavira* (»stari«) Sudarman, za kojeg se smatra da je učiteljeve reči preneo učeniku Đambuu. Njih dvojica su, prema tome, bili poslednji sveznajući (ke*valin),* jer su jedini znali celokupne svete tekstove. Poznata su nam imena i drugih *sthavira,* Đambuovih naslednika, među kojima se kao najznačajniji izdvaja Ćandraguptin savremenik, Bhadrabahu, koji je umro 170 (ili 162) godina posle Mahavire, što znači u III veku pre Hr. On je utvrdio đainski kanon pa čak i redigovao nekoliko drugih

---

[353] Up. Streng, *nav. delo,* str. 96.

[354] Kineski prevod šikšanande, navedeno prema E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalaklrti,* str. 36.

dela. Osim toga, bio je i svedok, a verovatno i jedan od vinovnika krize koja je dovela do podele đainske crkve.

Pošto je, kako predanje kaže, predvideo glad od 12 godina, Bhadrabahu se s jednim delom zajednice povukao na Dekan, a svoga učenika Sthulabhadru ovlastio da u vreme njegovog odsustvovanja brine o preostalom delu zajednice. Kroz nekoliko godina sazvan je Koncil u Pataliputri da bi se sakupili sveti tekstovi, dotad prenošeni usmeno. Kako je Bharabahu jedini znao neke od starih tekstova, a u to vreme se nalazio na putu za Nepal, poslali su mu izaslanike. No, oni ga nisu pažljivo slušali i od izvornih tekstova zapamtili su samo neke delove; jedini je Sthulabhadra upamtio deset od ukupno četrnaest tekstova. Ova, po svoj prilici, izmišljena epizoda poslužiće kasnije kao opravdanje za razlike između dva kanona.

Kada su se iseljenici, koji su zadržali običaj da idu nagi, vratili u Magadhu, bili su zaprepašćeni raspuštenošću monaha zatečenih na starom tlu. Usled neslaganja u vezi s nekim ritualnim pojedinostima i razmimoilaženjima u pogledu doktrine, netrpeljivost se među sledećim generacijama još više zaoštrila i 77. pre Hr. rascep je postao neminovan. Zajednica se podelila na Švetambare, »u belo odevene« i Digambare, »u vazduh odevene«. Digambare su osporavale oslobođenje svima koji su se odrekli potpune nagosti (znači osporavale su ga i ženama). Osim toga, odbacivale su i neke elemente iz Mahavirine biogralije (npr. to da je bio ženjen), a pošto su stare tekstove smatrali izgubljenim, ovi monasi, »odeveni u vazduh«, sumnjali su i u autentičnost kanona koji su utvrdile Švetambare. U drugoj polovini V veka, u Valabhiju je sazvan drugi koncil; organizovale su ga Švetambare da bi utvrdile konačnu redakciju svetih tekstova.

Nećemo raspravljati o različitim kategorijama koje sačinjavaju obimnu đainističku kanonsku literaturu, kao ni o postkanonskim tekstovima čiji je broj isto tako zamašan.[355] Za razliku od budizma, đainizam je sačuvao prvobitne strukture. U njegovoj bogatoj filozofskoj i obrednoj literaturi nalazimo malo novih i kreativnih ideja. Čak i najčuveniji traktati, Kundakundina *Pravaćanasara* (I vek naše ere) i Umasvatina *Tatvartha* (čiji datum nastanka nije utvrđen, ali se zna da je mlađi od Kundakundinog dela), u suštini su samo sholastičke sistematizacije koncepcija koje je formulisao ili sam Mahavira, ili neki od njegovih neposrednih sledbenika.[356]

Doktrina o kojoj je reč istovremeno je i soteriologija. Ona je koncentrisana u »Tri đainistieka dragulja«: pravilan pogled, pravilno saznanje i pravilno ponašanje. Ovo poslednje obuhvaćeno je isključivo primenom monaških propisa. Što se tiče »pravilnog pogleda«, razlikuju se četiri vrste, od kojih je prva čisto vizuelna a poslednja predstavlja neograničenu transcendentalnu percepciju. Isto tako, nećemo analizovati ni svih pet vrsta »pravilnog saznanja«. Dovoljno će biti da podsetimo na dve specifične teze đainske logike: »doktrinu gledišta [*naja-vada (naya-vada)']* i »doktrinu mogućeg« [*sjad-vada (syad-vada*)]. Prva od njih tvrdi da se u vezi sa svakom stvari može izraziti više komplementarnih sudova. Ista tvrdnja, istinita s jednog stanovišta, prestaje to da bude ako je posmatramo iz druge perspektive, ali

---

>[9] Pored filozofskih rasprava, nailazimo i na epove (adaptirane prema hinduističkim epskim poemama i Puranama), na legendarne biografije Tirthamkara, pa i na priče, romane i drame, ne računajući didaktičku i naučnu literaturu. Izuzev narativne književnosti (u kojoj takođe ima dosadne didaktike), obimno đainsko stvaralaštvo je monotono i suvoparno.

Takav tip »konzervativizma« odlikuje tradicionalnu Indiju i, sam po sebi, ne predstavlja neku negativnu odliku. No, đainistički tekstovi se ipak izdvajaju svojom nerazumljivošću i suvoparnošću.

ostaje kompatibilna s celinom iskaza. Doktrina »mogućeg« *(sjad)* podrazumeva relativnost i dvosmislenost realnog. Drukčije se još naziva »pravilom od sedam delova«, jer sadrži sedam različitih oblika tvrdnji: 1) ovo može biti takvo; 2) ovo može ne biti takvo; 3) ovo može i biti i ne biti takvo; itd. Pomenutu doktrinu osuđivale su mnoge indijske filozofske škole.[357] No, i pored toga, te dve logičke metode ostaju jedna od najoriginalnijih tvorevina đainističke raisli.

Kategorije materije, duše, prostora i vremena (poslednje dve uzimane su kao »supstance«), »karmičke materije«, itd., analizovane su i sistematizovane putem brojnih klasifikacija i nabrajanja. Jedno karakteristično zapažanje, koje je Mahavira možda pozajmio od Makhali Gosale, jeste verovanje da nam činovi različitim bojama [*lešja (lešya)*~\ obeležavaju dušu i da nam te iste boje prožimaju i tela. Tako, u zavisnosti od toga da li je duša, i u kojoj meri, zaslužna ili grešna, tela mogu biti obeležena sa šest boja: crno, tamnoplavo i sivo karakterišu stanovnike podzemnog sveta, žuto, ružičasto i belo zemaljska bića, dok čisto i bleštavo belo pripada isključivo onima koji dosežu do samih vrhova Univerzuma. Reč je svakako o jednoj drevnoj koncepciji koja odgovara izvesnim jogističkim praksama. Naime, u klasifikaciji bića prema njihovim duhovnim kvalitetima, osmi stadijum, u kojem se vrši »prvo usredsređivanje duše na svoju čistu suštinu«, nazvan je takođe i »prvim belim usredsređivanjem«. Ekvivalentnost boja-stadijum duha može se sresti i u drugim indijskim kao i vanindijskim tradicijama.

Kao i Priroda *(prakriti)* u koncepciji sankhja-joge, materija se organizuje sama od sebe i nesvesno, da bi služila duši. Mada bez početka i kraja, Univerzum postoji zato da bi duše mogle da se oslobode svojih struktura. Ali, kao što ćemo malo kasnije videti, oslobođenje samo po sebi ne znači i konačno napuštanje Kosmosa. Originalnost đainske kosmologije sadržana je upravo u njenoj arhaičnosti. Ona je tradicionalne indijske koncepcije, zanemarene u budističkoj i hinduističkoj kosmologiji, sačuvala i dala im novu vrednost. Kosmos *(loka)* predstavljen je u obliku čoveka, stisnutih pesnica, koji stoji, podbočen. Taj makrantrop je sastavljen od podzemnog sveta (donji udovi), srednjeg (delovi oko pasa) i višeg (grudi i glava). Jedna vertikalna osa, poput *axis mundi,* prolazi kroz sve tri kosmičke zone. Podzemni svet sadrži sedam »delova« *(bhumi),* postavljenih jedan iznad drugog i obojenih različitim bojama, od najzagasitije crne do svetle koja nastaje usled odsjaja 16 vrsta gema. Najviše zone prvog »dela« nastanjuje 18 kategorija božanstava. Šest ostalih »delova« sačinjavaju pravi paklovi, kojih je ukupno 8.400.000, u kojima žive različite klase prokletih, sive, zagasitoplave i crne boje. Njihova izobličena tela i muke, koje su osuđeni da trpe, pekući se na vatri ili smrzavajući se na najgoroj studeni, podsećaju na tradicionalne klišee. Zločinci, za koje nema oproštaja, zatvoreni su za večna vremena u najstrašnijem ponoru, *nigroda,* koji se nalazi ispod makrantropovih nogu.

Takva antropomorfna predstava Univerzuma, čije različite zone — identifikovane sa organima kosmičkog čoveka — nastanjuju različito obojena bića, arhaična je. Nigde u Indiji ona nije bolje sačuvana i bolje spojena sa iskustvima »mističnih svetlosti« nego u đainizmu. Srednji svet uglavnom odgovara svetu opisanom u hinduističkoj ili budističkoj kosmologiji.[22] A viši svet, smešten iznad planine Meru, deli se na pet superpoziranih zona, koje odgovaraju makrantropovim rebrima, vratu, bradi, delu lica koji obuhvata pet

---

[357] Verovatno je Buda mislio na *sjad-vadu* kada je napadao vernike koji izbegavaju odgovor na bilo koje pitanje *(Digha,* I, 39—42).

otvora i njegovoj punđi. Svaka od zona sadrži nekoliko »rajeva«, nastanjenih različitim vrstama božanstava. Peta zona, vrh Univerzuma, odnosno makrantropova punđa, rezervisana je za duše oslobođenih, što znači da *oslobođeni не prevazilaze Kosmos* (što je, pak, slučaj s budističkom »nirvanom«), već samo njegove mnogobrojne nivoe. Oslobođena duša uživa u neizrecivom i večnom blaženstvu obitavajući, u društvu sebi sličnih, »polja savršenih«, *sidha-kšetra,* no ona i dalje ostaje unutar makrantropovog Univerzuma.

Još za vreme Bhadrabahua, đainizam je prodro u Bengal i Orisu. Potom su Digambare naselile Dekan, a Švetambare zapadne oblasti, naročito Guđerat. Predanja obeju crkava među svojim preobraćenicima i simpatizerima s velikim ponosom pominju nemali broj kraljeva i prinčeva. Poput svih drugih indijskih religija i đainizam je tokom svoje istorije pretrpeo brojna muslimanska nasilja (pljačkanja, razaranja hramova, zabrane nagosti), a, pored toga, bio je i meta hinduističke kontraofanzive, tako da je od XII veka počeo nepovratno da slabi. Za razliku od budizma, on u Indiji nikad nije postao široko prihvaćena ni pretežna religija, niti je uspeo da pređe granice potkontinenta. Ali, dok je budizam iz svoje postojbine potpuno iščezao, đainska zajednica i danas broji 1.500.000 članova i, zahvaljujući njihovom društvenom položaju i visokoj kulturi, njen uticaj je veoma veliki.

[1] Ima oblik diska s planinom Meru u sredini, čija osnova uronjava u podzemni svet. Tu kosmičku planinu, u vidu koncentričnih kragova, opasuje petnaest kontinenata (nazvanih »ostrva«, *dvipa),* između kojih se prostiru okeani. Središnji kontinent, Đambudvipa, planinskim lancima je izdeljen na sedam transverzalnih zona. Ljudi žive samo u srednjoj zoni, Bharatavarša (Indija). Ostala ostrva-kontinenti predstavljaju »zemlje uživanja« *(bhogabhumi)* jer njihovi stanovnici ne moraju da rade da bi živeli. Na niima takođe borave i zvezdana božanstva.

XXIV POGLAVLJE

HINDUISTIČKA SINTEZA: MAHABHARATA I BHAGAVAD-GITA

191. Bitka od osamnaest dana

Sa svojih 90.000 stihova *Mahabharata* je najduži ep u svetskoj književnosti. Onakav kakav je do nas stigao, sadrži dosta prerada i interpolacija, ovih poslednjih naročito u »enciklopedijskim« delovima (XII i XIII pevanje). No, iluzorno je verovati da bi se »prvobitna forma« speva mogla rekonstruisati. Što se tiče njenog vremena nastanka, »to za ep nije od bitne važnosti« [L. Renu (L. Renou)]. Pretpostavlja se da je bio završen već između VII i VI veka pre Hr., a da je današnji oblik dobio između IV veka pre i IV veka posle Hrista [Vinternic (Winternitz)].

Osnovna tema speva je sukob između dve loze plemena Bharata, potomaka Kurua (100 Kaurava) i potomaka Pandua (5 Pandava). Najstarijeg Kauravu, Durjodhanu, sina slepog kralja Dhritaraštre, nagriza demonska mržnja prama rođacima; on je, zapravo, inkarnacija demona Kali, ovaploćenja

praiskonskog zla. Pet Pandava — Judhišthira, Arđuna, Bhima, Nakula i Sahadeva —· sinovi su mlađeg Dhritaraštrinog brata Pandua, zapravo, oni su sinovi bogova Dharme, Vajua, Indre i dva Ašvina, a docnije ćemo videti značenje tog njihovog božanskog porekla. Posle Panduove smrti, sve dok Judhišthira ne stasa da preuzme vlast, kraljevinom treba da vlada Dhritaraštra. Ali se Durjodhana ne miri s tim. Među brojnim zamkama koje postavlja svojim rođacima, najopasnija je požar, izazvan u kući u koju ih je nagovorio da se usele. Međutim, provukavši se kroz podzemni prolaz, Pandave uspevaju da se spasu i, zajedno s majkom, krišom se povlače u šumu. Slede njihovi brojni neobični doživljaji. Prerušen u brahmana, Arđuna uspeva da osvoji ruku princeze Draupadi (inkarnacija boginje Šri) koju dovodi u njihovo usamljeno šumsko prebivalište. Ne primetivši da je to devojka i poverovavši da Arđuna donosi hranu dobijenu kao milostinju, majka uzvikuje: »Uživajte svi u njoj.« I tako princeza postaje zajednička supruga sve petorice.

Kada je saznao da Pandave nisu nastradale u požaru, slepi kralj Dhritaraštra odlučuje da im ustupi polovinu kraljevstva. Oni podižu prestonicu Indraprasthu i tu im se pridružuje rođak Krišna, vođa klana Jadava. Durjodhana poziva Judhišthiru da se kockaju i pošto je jedna od kocki bila obeležena, Judhišthira u toj igri gubi sve — svoja dobra, kraljevstvo, braću i zajedničku suprugu. Kralj poništava partiju i vraća Pandavama njihova dobra, ali uskoro daje pristanak za novu: dogovor je da će pobeđeni dvanaest godina živeti u šumi, a trinaestu provesti u tajnosti. Judhišthira ponovo gubi i povlači se u šumu zajedno s braćom i Draupadi. Treće pevanje, *Vanaparvan* (»šumska knjiga«), koje je, sa svojih 17.500 distiha, najduže pevanje, ujedno je i najbogatije književnim epizodama: tu pustinjaci pripovedaju Pandavama uzbudljive priče o Nalu i Damajanti, Savitri, Rami i Siti. Pevanje koje sledi opisuje doživljaje izgnanika dok žive kao nepoznati. U petom pevanju (»knjizi priprema«) vidi se da je rat neizbežan. Pandave šalju Krišnu kao ambasadora: zahtevaju da im se vrati kraljevstvo, ili bar pet sela, ali Durjodhana to ne prihvata. Ogromne vojske pritiču i jednoj i drugoj strani i rat otpočinje.

Šesto pevanje sadrži najčuveniju epizodu epa: to je *Bhagavad-gita* o kojoj ćerno govoriti kasnije. U sledećim pevanjima razni trenuci bitke koja besni čitavih osamnaest dana, ispričani su sa puno pojedinosti. Zemlja je pokrivena mrtvima i ranjenima. Vođe Kurua ginu jedan za drugim, Durjodhana poslednji. Spasavaju se jedino tri Kaurave i među njima Ašvathaman u koga je ušao Šiva. S hordom svojih demona, Ašvathaman ulazi u logor zaspalih Pandava i uspeva sve da ih poubija, izuzev petorice braće koji su u tom trenutku bili odsutni. Pogođen tolikim ubistvima, Judhišthira hoće da se odrekne prestola i ode u pustinjake. No, uz pomoć Krišne i nekoliko mudraca, braća uspevaju da ga nagovore da istraje i on svečano žrtvuje konja *(ašvamedha;* up. § 73). Pošto je vladao još petnaest godina zajedno sa svojim nećakom, Dhritaraštra se s malobrojnom pratnjom povlači u šumu i tu ubrzo svi gube život u požaru, izazvanom sopstvenim svetim vatrama. Trideset šest godina posle velike bitke, Krišna i njegovi ljudi ginu na čudan način: međusobno se poubijaju trskama, na čudotvoran način pretvorenim u buzdovane. Prestonica se ruši i nestaje u okeanu. Osetivši da je ostario, Judhišthira predaje vlast svome unuku Parikšitu (kojeg je Krišna svojevremeno oživeo pošto je na svet došao kao mrtvorođenče), i sa braćom, Draupadi i jednim psom kreće ka Himalajima. Svi njegovi saputnici jedan za drugim umiru na putu. Judhišthira i pas (koji je u stvari njegov otac Dharma) jedini izdržavaju do kraja. Ep se završava opisom kratkog Judhišthirinog silaska u Pakao, posle kojeg uzleće u Nebo.

192. Eshatološki rat i kraj sveta

Taj krajnje surovi istrebljivački rat izazvao je Brahma da bi proredio stanovništvo na zemlji koje se preterano namnožilo. Da bi takav stravičan rat započeo, Brahma je od nekih bogova i demona zatražio da se pretvore u Ijude. Mahabharata opisuje kraj jednog sveta [*pralaja (pralaya*)] i rađanje novog pod vladavinom Judhišthire ili Parikšita.[358] Struktura epa je eshatološka: divovska borba između snaga »dobra« i »zla« (analogna borba između *deve* i *asnre);* razaranje kosmičkih proporcija vatrom i vodom; rađanje novog i pročišćenog sveta, simbolizovanog čudotvornim vaskrsavanjem Parikšita. U izvesnom smislu moglo bi se govoriti i o veličanstvenoj revalorizaciji starog mitsko-obrednog scenarija Nove godine, s tim što u ovom slučaju nije reč o svršetku jedne »godine«, već o svršetku čitavog kosmičkog perioda.

Ciklična teorija je postala popularna s Puranama, ali to ne znači da eshatološki mit treba smatrati isključivo hinduističkom tvorevinom. Njegova koncepcija je prastara i široko rasprostranjena. Analogni mitovi potvrđeni su takođe u Iranu i Skandinaviji. Po zaratustrijskom predanju, Ormuzd će na kraju uhvatiti Ahrimana, a šest Ameša Spenta ščepaće svako po jednog arhidemona i tako će inkarnacije zla biti zauvelc potisnute u tamu (up. § 216). Eshatologiju sličnog tipa (§ 177) sreli smo i kod starih Germana: u završnom boju *(ragnarok)* svaki će se bog uhvatiti ukoštac s po jednim demonskim bićem ili čudovištem (razlika je samo u tome što će se oni na kraju međusobno do poslednjeg poubijati); zemlja će biti spaljena, a zatim potopljena, ali će iz vodene mase izroniti novo čovečanstvo koje će živeti srećno pod mladim bogom Balderom.

Izvrsne analize strukturalnih analogija ova tri eshatološka rata dali su Stig Vikander i žorž Dimezil. Iz njihovih analiza proizlazi da je mit o svršetku sveta indoevropskog porekla. Divergencije između tri analizovana rata su svakako osetne, no to je i sasvim razumljivo kada se imaju u vidu različite orijentacije, specifične za tri indoevropske religije. Tačno je da eshatološki mit nije potvrđen u vedsko vreme, ali to ne predstavlja dokaz da nije ni postojao.[359] Prema onome što kaže Dimezil *(Mythe et Epo*pee, I, str. 218 i dalje), Mahabharata je »epska transpozicija jedne eshatološke krize«, naime onoga što hinduistička mitologija naziva крајеш jedne *jugge (yuga)*. Ona, prema tome, sadrži izvesne vedske, pa čak i prevedske elemente [360] i stoga bi se mit o svršetku jednog doba mogao ubrojati u drevne arijske tradicije, tim pre što je bio poznat i Irancima.

Ali, treba odmah dodati da spev predstavlja izvanrednu 1 znatno bogatiju sintezu od indoevropske eshatološke tradicije koju nastavlja. U opisima uništenja ljudstva, koje prima neograničene razmere, i potom zemaljskih katastrofa, Mahabharata pozajmljuje bujnu slikovitost iz Purana. Još značajnije

---

[358] žorž Dimezil vidi obnovu sveta u Judhišthirinoj vladavini: up. *Mythe et Bpopee,* I, str. 152 i dalje, a Alf Hiltebajtel (Hiltebaitel), prihvatajući tradicionalno indijsko tumačenje, smatra da »novo doba« počinje vladavinom Parikšita; up. »The Mahabharala and Hindu Eschatology«, str. 102.

[359] »Misao vedskih pevača koncentrisana je na dati trenutak, na trenutno služenje bogovima, čiji su im mitski podvizi iz prošlosti garancija« Dumezil, *Mythe et Epopee,* I, str. 42 i dalje.

[s] Stig Vikander je primetio da očevi petorice Pandava — Dharma, Vaju, Indra i Blizanci — odgovaraju trofunkcionalnoj listi ʌ-cdskih bogova: Mitra-Varuna (— Dharma), Indra (= Vaju i Indra) i dva Ašvina. Ta lista ne odražava ni religijsku situaciju vremena u kojem je ep bio završen (kada su dominirali Višnu i Šiva), a ni vedskom vremenu kada su Soma i Agni igrali najznačajnije uloge. Iz toga sledi da Mahabharata odslikava pravedsko i prevedslco stanje stvari;up. Dumezil, *Mvthe et* Epopee, I, str. 42 i dalje.

su njene teološke razvojne linije i novine. »Mesijanska« ideja o *avataru* izložena je ubedljivo i dosledno. U čuvenoj teofaniji *Bhagavad-gite* (XI, 12 i dalje) Krišna se Arduni prikazuje kao inkarnacija Višnua. Kao što je već primećeno,[361] i ova teofanija sadrži jednu *pralaju,* koja u neku ruku anticipira »kraj sveta«, opisan u poslednjim pevanjima epa. Revelacija (Krišne-) Višnua, u svojstvu Vladara *pralaje,* bremenita je, dakle, teološkim i metafizičkim konsekvencama. U stvari, iza dramatičnih događaja koji čine potku Mahabharate, može se naslutiti opozicija i komplementarnost između Višnua (-Krišne) i Šive. Kada je jedan od njih — ili njihovih predstavnika — u razvojnom toku događaja epa prisutan, drugi je odsutan. No i sam Višnu (-Krišna) vinovnik je »razaranja« i »ponovnog stvaranja«. Uostalom, i ep i Purane ističu negativan aspekt ovog boga/'

To znači da je Višnu, kao vrhunsko biće, vrhunska realnost, i, kao takav, on upravlja koliko stvaranjem toliko i uništavanjem sveta; izvan je i dobra i zla, kao što su to, uostalom, i drugi bogovi. Jer, »vrlina i greh postoje, o, Kralju, samo među ljudima« (XII, 238, 28). Joginima i misliocima ta ideja je bila bliska još od vremena Upanišada, a od Mahabharate — tačnije, pre svega, od *Bhagavad-gite* — ona postaje dostupna i široko prihvaćena u svim slojevima indijskog društva. Uz sve veličanje Višnua, kao vrhunskog bića, ep istiee komplementarnost između njega i Šive.[362]U tom pogledu Mahabharata se može smatrati kamenom temeljcem hinduizma, jer od prvih vekova naše ere pa sve do danas ta dva boga zajedno s Velikom boginjom (Šakti, Kali, Durga) dominiraju hinduizmom.

Komplementarnost Šiva—Višnu u neku ruku odgovara komplementarnosti antagonističkih funkcija uopšte, pridavanih velikim bogovima (stvaranje—uništavanje, itd.). Shvatiti tu strukturu bo žanstva ravno je otkrovenju i predstavlja model postizanja oslobođenja. S jedne strane, Mahabharata opisuje i veliča borbu između Dobra i Zla, *dharme* i *adharme,* borbe koja dobija težinu jedne univerzalne norme, budući da upravlja kosmičkim životom, društvenom i egzistencijom pojedinca, a s druge strane, ona podseća da je vrhunska realnost — upanišadski Brahman—*atman* — izvan tog para *dharma—adharma,* kao i izvan bilo kog drugog para suprotnosti. Drugim rečima, oslobođenje podrazumeva shvatanje odnosa između dva »modusa« realnosti: one *neposredne,* odnosno istorijski uslovljene, i one *vrhunske.* Upanišadski monizam je negirao valjanost neposredne realnosti. Mahabharata, naročito u svojim didaktičkim delovima, predlaže jednu širu dolctrinu: s jedne strane, reafirmiše upanišadski monizam, obojen teističkim (višnuističkim) iskustvima, a s druge, prihvata svako soteriološko rešenje koje nije eksplicitno suprotstavljeno pisanoj tradiciji.

193. Krišnino otkrovenje

Na prvi pogled izgleda paradoksalno da književno delo koje opisuje strahote istrebljivačkog rata i kraj jedne *juge,* u isto vreme predstavlja uzor hinduističke duhovne sinteze. Težnja ka izmirenju suprotnosti, karakteristična za indijsku misao već od *brahmana,* pokazuje svoje rezultate tek u Mahabharati. Suštinski gledano, može se reći da spev:[363] 1) postavlja

---

[361] Up. M. Biardeau, »fitudes de mythologie hindoue«, III, str. 54.

[0] U vezi s različitim aspektima ove komplementarnosti, up. J. Gonda, *Visnuisme and Sivaism,* str. 87 i dalje.

[363] Posebno u »pseudoepskim« i didaktičkim odeljcima (XII i XIII knjiga itd.).

ekvivalentnost između vedante (tj. doktrine Upanišada), sankhje i joge; 2) ustanovljava paritet tri »puta« *(marga),* izraženih ritualizmom, metafizičkom spoznajom i jogističkom praksom; 3) nastoji da opravda izvestan način postojanja u vremenu, drugim rečima, da valorizuje istoričnost ljudske uslovljenosti; 4) objavljuje superiornost četvrtog soteriološkog »puta«: odanosti Višnuu (-Krišni).

Sankhju i jogu poema uzima u njihovim presistematskim stadijumima. Prva označava »istinsku spoznaju« *[tatva đnjana (tattva jnana)],* ili »spoznaju Sopstva« [*atmabodha (atmaboddha)],* i u tom pogledu ona nastavlja upanišadsku spekulaciju. Druga označava svaku aktivnost koja Sopstvo vodi Brahmanu, a istovremeno daruje i brojne »moći«. Najčešće se ta aktivnost izjednačuje sa askezom. Sam termin *joga* katkad označuje »metodu«, katkad »moć«, a koji put »meditaciju«.[364] Te dve *daršane* smatraju se ekvivalentnim. Prema *Bhagavad-giti,* »samo ograničeni duhovi suprotstavljaju sankhju jogi, mudri *(pandita)* to ne čine. Ko je doista ovladao jednom od njih, ubraće plodove obeju... Sankhja i joga su jedno« (V, 4—5).

Upravo u *Bhagavad-giti* dokazana je i homologija tri soteriološka »puta«. Ta čuvena epizoda počinje Arđuninom »egzistencijalnom krizom«, a završava se otkrovenjem Ijudske uslovljenosti i »puteva« oslobođenja. Videvši da uoči bitke pati što će morati da ubija prijatelje i rođake, Krišna Arđuni otkriva kako može da izvrši svoju dužnost, *kšatra (kshatra),* a da se pri tom ne oseti sputanim karmom. U svojim glavnim linijama Krišnino otkrovenje se odnosi na: 1) strukturu Univerzuma; 2) modalitete postojanja; 3) puteve koje treba slediti da bi se postiglo konačno oslobođenje. Ali Krišna dodaje i to da »antička joga« (IV, 3), »ta vrhunska misterija«, nije nikakva novina; nju je već učio Vivasvat, on ju je otkrio Manuu, a Manu ju je preneo Ikšvakuu (IV, 1). »Na isti način nju su saznali kraljevi-*rišiji,* no s vremenom je ta joga iz našeg sveta iščezla« (IV, 2). Svaki put kada sveopšti poredak *(dharma)* dolazi u pitanje, Krišna se pojavljuje lično (IV, 7), odnosno na način prilagođen datom »istorijskom trenutku« i otkriva tu vanvremensku mudrost. (To je doktrina *akvatara.)* Drugim rečima, ako se *Bhagavad-gita,* gledano sa istorijskog stanovišta, prikazuje kao »nova« duhovna sinteza, ona se takvom pokazuje samo u našim očima, u očima bića uslovljenih Vremenom i Istorijom.[365]

Moglo bi se reći da se suština doktrine, koju otkriva Krišna, sadrži u ovom sažetom obrascu: Shvati-Me i Podražavaj-Me. Jer, sve što on otkriva o svom sopstvenom biću i o svom »ponašanju« u Kosmosu i Istoriji treba da posluži kao uzor koji će slediti Arđuna: ovaj treba da nađe smisao svoje egzistencije i ujedno postigne izbavljenje shvativši šta *je* Krišna i šla on *čini.* Uostalom, i sam Krišna ističe primer i soteriološku vrednost božanskog modela: »ono što Vrhovni vladar čini, svi ljudi podražavaju; ono što on postavlja kao pravilo, čitav svet sledi« (III, 21). I dodaje, govoreći o sebi: »U ova tri sveta ne postoji ništa što sam prinuđen da radim [...], pa ipak, ne odričem se akcije« (III, 23). I

---

[364] Ova raznovrsnost značenja odgovara i stvaraoj morfološkoj raznovrsnosti; up. Eliade, *Le Yoga,* str. 157 i dalje.

[365] Ovo je svakako uticalo na sveukupnu zapadnu interpretaciju indijske duhovnosti; jer, ukoliko imamo pravo da rekonstruišemo istoriju indijskih doktrina i tehnika, nastojeći da tačno odredimo šta su novo donele, njihove razvojne tokove i sukcesivne modifikacije, ne treba da zaboravimo da s indijskog stanovišta istorijski kontekst jednog »otkrovenja« ima ograničen domet. »Pojavljivanje« ili »iščezavanje« jednog soteriološkog obrasca na planu istorije, ne može nam ništa reći o njegovom »poreklu«. Prema indijskoj tradiciji, koju Krišna bez sumnje zastupa, »istorijski momenti« — koji su istovremeno i momenti kosmičkog razvoja — ne stvaraju doktrinu, već samo otkrivaju *trenutno prihvaćene obrasce* vanvremenske poruke.-Up. Eliade, *Le Yoga,* str. 161 i dalje.

odmah zatim otkriva duboko značenje svog delanja: »Kada ne bih bio u neprestanoj akciji, svi ljudi bi pošli mojim primerom. Ukoliko bih prestao da delam, svetovi bi prestali da postoje i ja bih postao uzrok opšte pometnje i nestajanja svih stvorenja« (III, 23—24; prev. E. Senart).

Arđuna, prema tome, treba da oponaša Krišnu: a to pre svega znači da nastavi da dela, da ne bi svojom pasivnošću doprineo »sveopštoj pometnji«. Ali da bi mogao da deluje »na Krišnin način«, treba isto tako dobro da shvati i suštinu božanstva kao i njegove načine ispoljavanja. Upravo iz tog razloga Krišna se i *pojavljuje:* spoznajući Boga, čovek istovremeno spoznaje i uzor koji treba da sledi. Krišna najpre otkriva da se u njemu nalaze i Biće i Nebiće i da svaka Tvorevina — od bogova pa sve do minerala — potiče od njega (VII, 4—6, IX, 4—5, itd.). On neprekidno stvara svet iz svoje *prakriti* ali ta neumorna aktivnost ne sputava ga: *on je samo posmatrač svog sopstvenog stvaranja* (IX, 8—10). To, naizgled paradoksalno, vrednovanje aktivnosti (karmana) čini glavnu pouku Krišninog otkrovenja: po uzoru na Boga koji stvara i održava svet *ne učestvujući u njemu,* čovek će naučiti da isto tako postupa: »Da bi se čovek oslobodio čina, nije dovoljno odreći se akcije: neaktivnost sama ne vodi savršenstvu« jer »svako je osuđen na akciju« (III, 4—5). Čak i ako se odrekne čina, u pravom smislu reči, svaka nesvesna aktivnost, izazvana *gunama* (III, 5), nastavlja da ga vezuje za svet i da ga uključuje u karmički ciklus.

Osuđen na to da bude aktivan — jer »je aktivnost iznad neaktivnosti« (III, 8) — čovek mora da izvrši propisane einove, odnosno »dužnosti«, jer mu te činove propisuje situacija u kojoj se nalazi. Bolje je, makar i nesavršeno, izvršiti sopstvenu dužnost *(svadharma),* nego izvršiti, čak i savršeno, dužnost koja nekom drugom pripada« *(paradharma:* III, 35). Te specifične aktivnosti uslovljene su *gunama* (XII, 8 i dalje; XIII, 23 i dalje). Krišna u više navrata ponavlja da *gune* proizlaze iz njega, ali da ga ne sputavaju: »nisam ja u njima, već one u meni« (VII, 12). Pouka koja se iz toga može izvući jeste sledeća: i pored toga što prihvata »istorijsku situaciju« stvorenu *gunama* (a nju mora da prihvati jer i same *gune* proizlaze iz Krišne) i deluje onako kako data »situacija« zahteva, čovek ne treba da vrednuje svoje činove, pa, prema tome, ni da pridaje *apsolutnu vrednost* sopstvenom položaju.

194. »Odreći se plodova svojih činova«

U tom smislu, naime, u odricanju od plodova svojih činova, može se reći da *Bhagavad-gita* nastoji da »spase« sveukupnu ljudsku aktivnost i da »opravda« svako profano delanje: jer samim tim što ne uživa u njihovim »plodovima« *čovek transformiše svoje činove u žrtve,* odnosno u transpersonalnu dinamiku koja doprinosi održanju kosmičkog poretka. Krišna, dakle, ističe da samo činovi, čiji je cilj žrtva, ne sputavaju (III, 9). Prađapati je ustanovio žrtvu da bi Kosmos mogao da se manifestuje i da bi ljudski rod mogao da živi i da se razmnožava (II, 10 i dalje). Ali Krišna otkriva da usavršavanju božanskog dela može doprineti i čovek, i to ne samo žrtvama u pravom smislu reči (onima koje sačinjavaju verski kult), već *svakim svojim činom,* ma kakve prirode on bio. Kada razne askete i jogini »prinose na žrtvenik« svoje psihofiziološke aktivnosti, oni se od njih odvajaju, pridaju im *transpersonalnu* vrednost (IV, 25 i dalje); i čineći to, »svi znaju šta žrtva znači i njome brišu sopstvenu nečistotu« (IV, 30).

Tu transmutaciju profane aktivnosti u ritual omogućila je joga. Krišna otkriva Arđuni da se »čovek od akcije«[366] može spasti, drugim rečima, da može izbeći posledicama učestvovanja u svetovnom životu, *α da pri tom nastavi da dela.* Jedina stvar koju treba da ima u vidu jeste to da se *mora odvojiti od svojih činova i njihovih rezultata,* odnosno: »da se mora odreći plodova svoje aktivnosti« *[phalatrišnavairagja (phalatrsnavairagya)'], delati impersonalno,* lišen strasti i želja, kao da radi po nalogu nekog drugog i umesto nekog drugog. Ako se strogo pridržava tog pravila, njihovi činovi neće stvarati nove karmičke potencijale, niti će njega više potčinjavati karmičkom ciklusu. »Ravnodušan prema plodovima svog delanja, uvek zadovoljan, oslobođen svih veza, koliko god bio aktivan, on, u stvari, ne dela«. . . (IV, 20).

Velika originalnost *Bhagavad-gite* leži u insistiranju na »jogi akcije« koja se ostvaruje »odricanjem od plodova sopstvenih činova«. U tome je i glavni razlog njenog uspeha, koji se ne može meriti ni s jednim prethodnim u Indiji. Jer će ubuduće, zahvaljujući *phalatrišnavairagji,* svaki čovek moći da se nada izbavljenju, čak i onda kada, iz različitih razloga, bude bio primoran da i dalje živi društvenim životom, da ima porodicu, brige i da vrši funkcije, pa čak i da čini »nemoralna« dela (poput Arđune koji mora u boju da ubija svoje protivnike). Delovati mirno, neuznemiravan »željom za plodovima«, znači postići vladanje sobom i vedrinu koju je jedino joga kadra da podari. Kao što kaže Krišna: »Samo ako deluje nesputano, on ostaje veran jogi.« Eto, takvo tumačenje jogističke tehnike karakteristično je za grandiozni pokušaj sinteze, izvršene υ *Bhagavad-giti,* čiji je cilj bio da se izmire sve vokacije: asketska, mistička i ona posvećena svetovnoj aktivnosti.

Osim te joge, dostupne svim ljudima, koja se sastojala u odricanju od »plodova sopstvenih aktivnosti«, *Bhagavad-gita* ukratlco izlaže i jogističku tehniku u pravom smislu te reči, namenjenu kontemplativcima (VI, II i dalje). Krišna izričito kaže: »Joga je iznad askeze *(tapas),* pa čak i iznad nauke *(đnjana),* iznad žrtve« (IV, 46). Ali jogističkom meditacijom postiže se konačni cilj jedino onda kada je učenik koncentrisan na Boga: »On treba da upražnjava jogu duše nepomućene i oslobođene straha... intelekta usredsređena, neprestano misleći o Meni i imajući Mene kao svoj vrhunski cilj« (VI, 14). »Onoga koji Me vidi svuda i sve stvari vidi u Meni nikada neću napustiti, niti *će* on napustiti Mene. Onaj koji se čvrsto sjedinio sa Mnom i koji Me obožava, Mene koji obitavam u svim bićima, takav jogin boravi u Meni ma *kakav bio život koji on vodi«* (VI, 30—31, ovo smo mi podvukli).

To je, istovremeno, trijumf jogističke prakse i uzdizanje mističkog kulta (bhakti) na nivo vrhunskog *»puta«.* Osim toga, и *Bhagavad-giti* rađa se i koncept milosti (božje) najavljujući svoj bogat razvoj u srednjovekovnoj višnuističkoj književnosti. No, presudna uloga koju je *Bhagavad-gita* odigrala u razvoju teizma ne iscrpljuje sav njen značaj. Vrednost ovog jedinstvenog dela, oslonca čitave indijske duhovnosti, može se proceniti u odnosu na brojne kontekste. Rešenje koje ona nudi, stavljajući akcenat na istoričnost čoveka, sigurno da je bilo najrazumljivije, i, što je takođe značajno, najadekvatnije za modernu Indiju, već uključenu u »ciklus istorije«. Jer, prevedeno terminima zapadnjačkih teoretičara, problem sa kojim se *Gita* suočava je sledeći: kako rešiti paradoksalnu situaciju čoveka, stvorenu dvostrukom činjenicom da se, s jedne strane, *nalazi* u vremenu i *učestvuje* u Istoriji, a, s druge, zna da će biti »proklet« ako se potpuno prepusti temporalnosti i svojoj vlastitoj istoričnosti,

---

^[10] »čovek od akcije«, odnosno onaj koji ne može da se povuče iz društvenog života da bi postigao spasenje spoznajom, askezom, ili mističkim kultom.

pa, prema tome, mora po svaku cenu *u svetu* da pronađe put koji izlazi na jedan transistorijski i vanvremenski plan?

Videli smo rešenje koje predlaže Krišna: izvršavati svoje svetovne dužnosti *(svadharma)*, ali ne dopustiti, pri tom, da nas ometa želja za ubiranjem plodova tog delanja *(phalatrišnavairagja)*. Pošto je čitav Univerzum tvorevina, čak epifanija Krišne (-Višnua), živeti u svetu i činiti deo njegovih struktura ne predstavlja »rđavo delo«. »Rđavo delo« je verovati da svet, vreme i istorija raspolažu nezavisnom i vlastitom realnošću, odnosno verovati da izvan toga sveta i temporalnosti *ne postoji ništa drugo.* Ideja je svakako panindijska, no u *Bhagavad-giti* ona je dobila svoj najkoherentniji izraz.

195. »Razdvajanje« i »spajanje u jedno«

Da bi se procenio značaj *Bhagavad-gite* u religijskoj istoriji Indije, treba se podsetiti rešenja koja predlažu sankhja, joga i budizam. Prema svim tim školama oslobođenje je zahtevalo kao uslov *sine qua non* odvajanje od sveta, čak negiranje ljudskog života kao načina postojanja u Istoriji.[367] Otkrivanje »sveopšte patnje« i beskonačnog ciklusa reinkarnacija[368] orijentisali su traženje spasenja u tačno određenom pravcu: ono je *obavezno* impliciralo *odbijanje* da se prihvati uobičajeni tok života i društvene norme. Povlačenje u usamljenost i askeza činili su njegove neophodne preliminarne korake. S druge strane, spasenje gnosom poređeno je s »buđenjem«, »oslobađanjem od stega«, »skidanjem koprene s očiju«, itd. (up. § 136). Sve u svemu, spasenje je pretpostavljalo jedan čin raskidanja: odvajanje od sveta, stecišta patnje i tamnice krcate robovima.

Religijsko obezvređivanje sveta bilo je olakšano iščeznućem Boga stvoritelja. Za sankhja-jogu Univerzum je nastao zahvaljujući »teleološkom instinktu« prvobitne materije *(prakriti)*. A što se tiče Bude, on to pitanje čak nije ni postavljao: ali, je u svakom slučaju, postojanje Boga poricao. Religijsko obezvređivanje sveta išlo je uporedo sa uzdizanjem duha, odnosno Sopstva *(atman, puruša)*. I za samog Budu, mada je *atman* kao autonomnu nesvodljivu monadu odbacivao, oslobođenje se moglo postići jednim napororn »duhovne« prirode.

Progresivno jačanje dualizma Duh—Materija podseća na razvoj religijskog dualizma čiji je krajnji ishod izražen iranskim obrascem dva suprotstavljena principa, principa Dobra i Zla. Kao što smo već u nekoliko navrata primetili, u toku dugog perioda svog postojanja, opozicija između Dobra i Zla bila je, u stvari, jedan od brojnih primera dijada i polariteta — kosmičkih, društvenih, religijskih -— koji su obezbeđivali ritmičku alternaciju u životu i svetu. Ukratko, ono što se izdvojilo kao posebno u dva antagonistička principa, principa Dobra i Zla, prvobitno je bila samo *jedna* među brojnim formulama koje su izražavale antitetičke i komplementarne aspekte realnosti: dan/noć; muško/žensko; život/smrt; plodnost/jalovost; zdravlje/bolest; itd.[369] Drugim rečima, Dobro i Zlo činili su deo istog kosmičkog ritma, te, prema

---

[367] »Klasična« etapa *daršana* sankhje i joge svakako je nekoliko vekova mlađa od redakcije *Bhagavad-gite*. Ali njihove karakteristične tendencije — pre svega metode koje se tiču odvajanja duha od psihomentalnog is-
kustva — potvrđene su već u vreme Upanišada.

[369] Napomenimo da je fatalnost transmigracija činila uzaludnim samoubistvo.

tome, i ljudskog, koji je kineska misao formulisala alternacijom dva principa: *janga* i *jina* (§ 130).

Devalorizacija Kosmosa i života, nagoveštena u Upanišadama, dobija svoj najpotpuniji izraz u »dualističkim« ontologijama i metodama razdvajanja sankhja-joge i budizma. Proces krutog razdvajanja koji karakteriše te etape indijske religijske misli može se porediti sa istim takvim razvojem iranskog dualizma počev od Zaratustre pa do manihejstva. I Zaratustra je posmatrao svet kao »mešavinu« duhovnog i materijalnog. Vernik je, vršeći na ispravan način žrtvovanje, razdvajao njegovu nebesku suštinu (menok) od materijalnog ispoljavanja *(gete)*.[u] Za Zaratustru i mazdaizam Univerzum je bio delo Ahura Mazde. Svet je kasnije iskvario Ahriman. Nasuprot tome, manihejstvo i brojne gnostičke sekte smatrale sn svet tvorevinom demonskih sila. Za njih su svet, život i sam čovek bili proizvod niza dramatičnih, kobnih i zločinačkih aktivnosti i ta čudovišna i besmislena kreacija bila je osuđena na propast. Oslobođenje je trebalo da bude rezultat dugotrajnih i teških napora da se duh odvoji od materije, odnosno svetlost od tame koja je ovu držala u ropstvu.

Sigurno je da su razne indijske metode i tehnike, koje su nastojale da oslobode duh nizom sve radikalnijih »separacija«, imale svoje pristalice još dugo vremena posle pojave *Bhagavad-gite.* Jer odricanje od života, pre svega od egzistencije, uslovljene društveno-političkim strukturama i istorijom, postalo je posle Upanišada jedno čudotvorno soteriološko rešenje. Međutim, *Bhagavad-gita* je uspela da u jednu smelu sintezu uključi sve indijske religijske orijentacije, što znači i asketske prakse koje su podrazumevale napuštanje zajednice i društvenih obaveza. Ali najvažnije od svega je to što je ona izvršila ponovnu sakralizaciju Kosmosa i života uopšte, pa čak i čovekove *istorijske egzistencije.* Kao što smo upravo imali prilike da vidimo, Višnu (-Krišna) nije samo Tvorac i Vladar sveta, već on svojim prisustvom osvećuje čitavu prirodu.

S druge strane, taj isti Višnu periodično, krajem svakog cikličnog perioda, uništava Univerzum. Drugim rečima, Bog stvara *sve* i upravlja svim stvarima. Prema tome, i »negativni aspekti« kosmičkog života, individualne egzistencije i Istorije dobijaju religijsko značenje. Čovek nije više talac Kosmosa-tamnice koji je nastao sam od sebe, pošto je svet delo jednog personalizovanog i svemoćnog Boga. I što je još važnije: jednog boga koji nije napustio svet kada ga je stvorio, već nastavlja da bude u njemu, aktivan na svim nivoima, počev od njegovih materijalnih kosmičkih struktura pa do ljudske svesti. Opštim kosmičkim i istorijskim katastrofama, pa čak i periodičnim sveopštim razaranjima Univerzuma, upravlja Višnu (-Krišna); *one su, dakle, teofanije*. To je ono što Boga iz *Bhagavad-gite* približava Jehovi, Stvoritelju sveta i Vladaru istorije, onakvom kakvim su ga shvatali proroci (up. § 121). Uostalom, zanimljivo je primetiti da, kao što je do otkrovenja u *Giti* došlo u vreme najvećih užasa jednog istrebljivačkog rata, tako su i propovedi jevrejskih proroka nastale u vreme najvećih »istorijskih strahota« kada je njihovom narodu pretilo neizbežno istrebljenje.

Težnja ka totalizaciji realnog, tako karakteristična za indijsku misao, našla je u *Bhagavad-giti* jedan od svojih najubedljivijih izraza. Izvršena u uslovima koje je pružao jedan personalizovani bog, ta totalizacija dala je religijsku vrednost čak i manifestacijama »zla« i »nesreće«, kao što su rat, izdaja ili ubistvo.[370] No ipak, najznačajnije posledice u religijskoj istoriji Indije

[370] Sa izvesnog stanovišta moglo bi se reći da *Bhagavad-gita* krije arhajsku koncepciju sveukupne reainosti, shvaćene kao alternacija suprotnjh ali komplementarnih principa.

imala je ponovna sakralizacija života i ljudske egzistencije. U prvim vekovima naše ere tantrizam će pokušati da učini nešto slično, nastojeći da neke organske funkcije (uzimanje hrane, seksualnost, itd.) preobrazi u sakralne. Međutim, taj tip sakralizacije tela i života mogao se ostvariti jednom krajnje složenom i teškom jogističkom tehnikom. Stoga je ostao rezervisan samo za elitu, dok se poruka *Bhagavad-gite* obraćala svim kategorijama ljudi i podsticala sve religijske vokacije. Bila je to privilegija kulta, posvećenog jednom Bogu, istovremeno ličnom i bezličnom, kreativnom i destruktivnom, inkarniranom i transcendentnom.

XXV POGLAVLJE

ISKUŠENJA JUDAIZMA: OD APOKALIPSE DO VELIČANJA TORE

196. Počeci eshatologije

Poglavlja od 40. do 55. *Knjige Isaije* predstavljaju posebno delo, poznato pod nazivom *Deuteroisaija* (»Drugi Isaija«). Tekst je napisao u poslednjim godinama vavilonskog Izgnanstva nepoznati autor, po svoj prilici pogubljen posle jednog suđenja (up. *Is.* 52 : 13—53 : 12). Njegova poruka se veoma razlikuje od drugih proročanstava, pre svega svojim optimizmom, a zatim i smelim tumačenjem onovremene istorije. Veliki kralj Kir, oruđe Jehove (41 : 42), priprema uništenje Vavilona. Oni koji su mogli da veruju u nadmoć vavilonskih bogova ubrzo će biti pokolebani, jer su ti bogovi nepokretni i nemoćni idoli (40 : 19 ss; 44 : 12—20; itd.). Samo je Jehova bog: »Ja sam prvi i poslednji; nema drugih bogova osim mene« (44 : 6; up. takođe 45 : 18—22). »Ja sam bog kome nema ravna, коше nema slična.«

Reč je o najradikalnijoj potvrdi jednog sistematskog monoteizma, jer se negira čak i postojanje drugih bogova. »Nisi li ti onaj koji je rasporio Rahaba i proburazio zmaja? Nisi li ti onaj koji je isušio more, vode velikog ponora, da bi u dubini mora načinio put kojim će iskupljeni proći?« (51 : 9—10). Stvaranje i istorija, dakle, isto kao i Izgnanstvo i Oslobođenje, delo su Jehove. Oslobođenje prognanika objašnjeno je kao novi Egzodus. Ali, ovoga puta reč je o trijumfalnom povratku: »Obeležiću put u pustinji, putanje kroz bespuća« (43 : 19). »Planine i brda klicaće pred vama od radosti... Namesto trnja izrašće čempresi, umesto kopriva nići će mirta« (55:12—13; 40:9; 11; 54:11—14). Novi Egzodus neće se obaviti u žurbi: »Nećete izlaziti u žurbi, nećete bežati. Pred vama će, u stvari, ići Jehova i vaša zaštitnica biće bog Izrailja« (52—12). I drugi narodi biće uključeni u spasenje koje se priprema. »Okrenite se meni da biste bili spaseni, svi prognani na svetu, jer ja sam bog nad bogovima« (45 : 22; up. 56 : 1—7 o preobraćenicima Jehove). Uz sve to, Izrael će uvek imati privilegovan položaj nacije koja dominira.

Propast Jerusalima, nestanak Judinog carstva i Izgnanstvo, bili su, u stvari, božje kazne koje su najavljivali veliki proroci.

Sada, pošto je kazna izvršena, Jehova je obnavljao savez. Ovoga puta savez će biti večit (55—3) i iskupljenje neopozivo (45 : 17; 51:6, 8). Jer, »u večnoj Ijubavi smilovao sam se na tebe, veli Jehova, tvoj Spasitelj« (54 : 8). Prognani koje je oslobodio Jehova vratiće se u Sion »kličući od radosti. Večito blaženstvo nadviće se iznad njihovih glava, veselje i sreća će ih pratiti, a žalost i bol nestati« (51 : 11).

U ranijoj literaturi nema sličnog entuzijazma, zanosa i vizija izazvanih uverenjem o predstojećem spasenju. Oze, Jeremija i Jezekilj proklamuju svoju veru u spasenje Jerusalima. Ali, autor *Deuteroisaije* prvi je prorok koji razrađuje jednu eshatologiju. U stvari, on najavljuje početak nove ere. Između dveju epoha — one koja je upravo okončana i nove koja je nastajala — postoji značajna razlika. Drugi proroci nisu propovedali kraj jednog tragičnog i pojavu drugog, savršenog i srećnog doba, nego kraj nemoralnog vladanja Izraela i njegovu regeneraciju putem iskrenog vraćanja Bogu. Nasuprot njima, *Drugi Isaija* prikazuje početak nove epohe kao dramu u kojoj će se odigrati niz neobičnih događaja, nametnutih voljom Božjom: 1) Jehovino rušenje Vavilona (43 : 14—15; itd.) uz pomoć njegovog oruđa Kira (41 : 24; itd.) ili Izrailja (41 : 14—16); 2) iskupljenje Izraela, odnosno oslobođenje prognanih (49 : 25—26), prelaz preko pustinje (55 : 12—13), do lazak u Jerusalim (40:9—11) i okupljanje svih onih koji su se bili razišli po svetu (41 : 8—9); 3) povratak Jehove na Sion (40 : 9 —11); 4) preobražaj zemlje obnovama (44 : 26) i umnožavanjem zajednice (44: 1—5) pa čak i promenama edenskog tipa (51 : 37); 5) okretanje drugih naroda Jehovi i odbacivanje njihovih bogova (51 : 4—5).[371] Ovaj eshatološki scenario prihvatiće i razvijati potonji proroci (§ 197), ali nijedan neće uspeti da dostigne vizionarsku snagu i duhovnu dubinu *Drugog Isaije.*

Četiri poeme, nazvane *Pesme Sluge* (42 : 1—4; 49 : 1—6; 50 : 49; 52 : 13; 53 : 12), na originalan i dramatičan način izražavaju stradanja jevrejskog naroda. Njihovo tumačenje dalo je povoda brojnim polemikama. Vrlo je verovatno da naziv »Sluga Jehove« *(ćbhed yahveh)* personifikuje elitu judejskih izgnanika. Njene patnje su uzete kao ispaštanje grehova celog naroda. »Sluga Jehove« je prihvatio sve muke: »Podmetnuo sam leđa onima koji su me udarali... Nisam sklanjao svoje lice od uvreda i pljuvanja« (50: 6). Iskušenje progonstva je žrtva, blagodareći kojoj su zaboravljeni gresi Izraela. »Naše patnje on je podnosio i naše bolove on je trpeo [...] Razdirali su ga naši gresi, tištali su ga naši zločini. Ispaštanje koje nam vraća mir je njegovo ispaštanje i blagodareći njegovim ranama mi smo ozdravili« (53 : 5).

Novi zavet i hrišćanska egzegeza videli su u »Slugi Jehove« anticipaciju Mesije. Brojni odeljci navodili su na ovo mišljenje. Jer, »Jehova je učinio da se na njega svale gresi sviju nas [.. .]
Kao jagnje privedeno na klanje [. ..] i ne otvarajući usta [...] za naše grehe, on je stradao« (53 : 6—8). Dobrovoljna žrtva, »Sluga«, ubrojana je »među žrtve grešnika, jer je primila na sebe grehe mnogih i zauzimala se za grešnike« (52 : 12). Ali posle »iskušenja njegove duše, on će ugledati svetlost i biće ushićen [...] i s moćnima on će podeliti pobede« (52 : 11—12). Staviše, Jehova će od svoga »Sluge« načiniti »svetlost naroda da bi moje spasenje doseglo do krajeva zemlje« (49 : 6).

Ovi tekstovi se svrstavaju u vrhunske domete jevrejske religijske misli. Proklamovanje opšteg spasenja kroz iskušenja »Sluge Jehove« najavljuje hrišćanstvo.

---

[371] Up. Fohrer, *Hislorv of Israelite Religion,* str. 328 i dalje.

197. Eshalološki proroci Agej i Zaharija

Još od njihovog povratka, ~538. godine, pred prognanike se, pored ostalih hitnih problema, postavio i problem obnove hrama. Novo svetilište nije više pripadalo dinastiji već narodu koji je na sebe preuzeo troškove gradnje. Kamen temeljac postavljen je ~ 537; međutim, ubrzo potom radovi su obustavljeni. Tek ~ 520. godine, nakon jedne političke promene, građenje je nastavljeno. Kriza koja je potresala Persijsko carstvo podstakla je novi talas eshatološkog zanosa. Zorovavelj, koji je naimenovan za velikog namesnika, i prvosveštenik Jošua, podržani od strane proroka Ageja i Zaharija, uložili su sve svoje snage u obnovu svetilišta. Godine ~515. hram je osvećen, ali je Zorovavelj, kao nedovoljno pouzdan za persijski režim, već bio otišao.

Za one ponesene, opijene novim proročanstvima, bio je to početak novog niza razočaranja. Pošto je božanska kazna izvršena, postavljalo se pitanje kada će nastati eshatološko doba koje najavljuje *Deuteroisaija.* Za Ageja, nova era je počela u trenutku kada je Zorovavelj postavio kamen temeljac (2 : 15—19). I za dan dovršenja radova on je najavljivao zemljotres, pad »careva naroda«, uništenje njihovih vojski i ustoličenje Zorovavelja za mesijanskog kralja (2 : 20—23).[372] Ali, pošto je hram najzad bio posvećen, postavljalo se pitanje zašto *eshaton* pušta da ga čekaju. Jedan od odgovora koji se najlakše mogao prihvatiti objašnjavao je kašnjenje korupcijom zajednice. I kao što se to dešavalo bezbroj puta u istoriji, odlaganje opšteg preobražaja, koji je prorokovao *Drugi Isaija,* modifikovalo je koncepciju spasenja i eshatološka nada se polako gasila.

Malo kasnije procenićemo posledice ovog razočaranja na potonju istoriju Izraela. Međutim, ne može se potceniti značaj ovog eshatološkog proročanstva. Agej i Zaharija ističu bitnu razliku između dva doba, starog i novog. Prema Zahariju, prvo doba karakteriše volja Jehove da uništi, a drugo njegova želja da spase (1 : 1—6; 8 : 14—15). Najpre će biti uništeni narodi, odgovorni za tragediju Izraela (1 : 15), a zatim će nastupiti »obilje dobroga« kojim će Jehova obasuti Jerusalim (1: 17; 2 : 5—9; itd.). Bog će istrebiti Judine grešnike (5 : 1—4), oteraće iz zemlje nepravične (5 : 5—11) i okupiti prognanike (6 : 1—8; itd.). Konačno će u Jerusalimu biti uspostavljeno mesijansko kraljevstvo i narodi će dolaziti »da traže Jehovu Savaota u Jerusalimu i da se mole Jehovi« (8 : 20—22; up. 2 : 15).

Slična proročanstva nalaze se u zapisu nazvanom *Apokalipsa Izraela (Is*pogl. 24 — 27).[373] Iste teme u IV veku preuzimanju *Deuterozaharija* (9 : 11—17; 10 : 3—12) i prorok Joel.[374] Eshatološki scenario, bilo u potpunosti bilo delimično, sadrži ove motive: uništenje naroda, oslobađanje Izraela, okupljanje izgnanika u Jerusalimu, rajski preobražaj zemlje, uspostavljanje božanske vladavine ili mesijanskog kraljevstva i, konačno, preobraćanje naroda. U tim edenskim predstavama može se uočiti eshatološka modifikacija poruke »proroka-optimista« pre Izgnanstva.[375]

Posle *Deuteroisaije* smatralo se da početak *eshatona* neposredno predstoji (up. *Is.,* 56 : 1—2; 61 : 2). Ponekad se prorok usuđuje da podseti Jehovu kako on

---

[372] Slične ideje mogu se naći kod Zaharija (8 : 9—13; itd.).

[373] Bog će kazniti sve neprijatelje Izraela, njihove prestonice će razoriti, a oni koji budu preživeli učestvovaće zajedno s Jehovom u mesijanskom slavlju na Sionskoj gori (24 : 21—25; 12).

[374] Posle eshatološkog boja protiv naroda, grešnih prema Jehovi i Izraelu, nastaće rajsko doba blagostanja i mira *(Joel,* 4 : 2—3, 12; 4: 18—21).

[375] Fohrer, *nav. delo,* str. 340.

kasni sa obnovom Jerusalima (Is., 62 : 7). Međutim, on zna da je krivica do grešnika, jer »su vaše nepravde iskopale jaz između vas i vašega Boga« (59 : 2).[376] Za *Drugog Isaiju,* kao i za kasnije proroke posle Izgnanstva, uspostavljanju nove ere prethodiće veliki istorijski potresi (propast Vavilona, napad nacija na Jerusalim, praćen njihovim uništenjem).

Širenje eshatološkog iskupljenja na druge narode ima veoma značajne posledice za dalji razvoj religije Izraela. U *Deuteroisaiji (Is.,* 51 : 4—6) Jehova, obraćajući se svim narodima, govori o svome »spasenju« koje će »doći kao svetlost«. »Toga dana eovek će upraviti pogled prema Tvorcu i potom će okrenuti oči prema Svetinji Izraela« (17:7). Sveopšte spasenje još jasnije proglašava *Sofonija* (3 : 9): »Da, ja ću tada narodima načiniti usta čistim da mogu svi prizivati ime Jehove i da mogu, upregnuti u ista kola, služiti istog gospodara.« I pored toga što je spasenje bilo obećavano svima, ipak se smatralo da će biti dostupno samo u Jerusalimu, religijskom i nacionalnom središtu Izraela *(Is.,* 2 : 2—4; 25 : 6 i dalje; 56 : 7; *Jer.* 3 : 17, *Zah.* 8 : 20 i dalje).

Pored sličnih proročanstava, od interesa samo za istoričare, mogu se naći i predviđanja arhaičnijeg tipa (up. § 12) u vezi s
Kosmosom u celini. Agej (2 : 6) najavljuje da će Jehova »potresti nebo i zemlju, more i kopno«. Strašni sud će biti praćen kosmičkim katastrofama koje će uništiti svet *(Is.,* 34 : 4; 51 : 6). Ali, Jehova će stvoriti »nova nebesa i novu zemlju i niko se više neće sećati prošlosti« *(Is.* 65 : 17). Novo delo će biti neuništivo (66 : 22) i Jehova će biti »večita svetlost« (60: 20). Čak će i Jerusalim biti obnovljen *(Zah., 2 :* 5—9) i nosiće »jedan novi naziv koji budu izgovorile Jehovine usne« *(Is.,* 62 : 2). Kao i u tolikim drugim eshatološkim scenarijima, ponovno Stvaranje sadržaće u sebi izvesne rajske elemente: neizmerna bogatstva, plodnost kojoj nema ravne, nestanak boleština, dugovečnost, večni mir između ljudi i životinja, uklanjanje svake nečisti, itd. Ali stožer Univerzuma, obnovljenog na najsavršeniji način, biće Jerusalim, stvarni »Centar sveta«.

198. Iščekivanje mesijanskog kralja

Prema eshatološkim proročanstvima, obnovljenim svetom će vladati Jehova,[7] ili kralj naimenovan od Boga koji će upravljati u njegovo ime. Smatralo se da je ovaj kralj, obično nazivan »Miropomazani« *(masiah),* potomak Davida. Isaija govori o »detetu«, o »sinu za božji presto« (9 : 1—6), o »jednom izdanku Jesejeve loze« (11:1) koji će pravedno vladati u rajskom svetu gde »vuk živi s jagnjetom, panter leže pored jareta, tele i lavić zajedno pasu, dok ih čuva dete« (11 : 6). Zaharija deli mesijansko dostojanstvo na svetovnu vlast i duhovnu moć, Zorobabela i sveštenika Jošuu (4 : 1—6); 10 : 6—14). U jednom drugom predskazanju on opisuje ulazak mesijanskog kralja u Jerusalim predstavljajući ga kako »pravedan i pobedonosan skromno jaše na magarcu« (9 : 9—10).

Treba precizirati da se izraz: »Miropomazanik Jehove« u početku primenjivao na kralja. Eshatološka ličnost je, dakle, upoređivana s kraljem. Kasnije se govorilo o miropomazanju sveštenika, proroka i rodozačetnika.[8] Biti »miropomazan« od strane Jehove ukazivalo je na veću prisnost s Bogom. Ali u Starom zavetu eshatološki »Mesija« nije natprirodno biće, sišlo s neba da spase svet. *Iskupljenje je isključivo delo Jehove.* Mesija je smrtnik, potomak loze Davidove, koji će sesti

---

može nastupiti bilo kada.

na Davidov presto i pravično vladati. Neki istoričari su zaključivali da je iščekivanje Mesije nastalo u krugovima koje je zahvatio eshatološki entuzijazam, a koji su, pri tom, ostali verni davidovskoj monarhiji. Ali takve grupe su predstavljale manjinu i zato mesijansko iščekivanje nije imalo neki značajniji uticaj.[9] Problem je, međutim, složeniji. Originalnost jevrejske misli je van sumnje, ali kraljevska ideologija koju je ona razrađivala sadržala je i analogije sa ulogom kralja »spasitelja« u velikim istočnim monarhijama.[377]

Upoređivana su eshatološka proročanstva s porukom velikih proroka pre Izgnanstva: prvi nisu očekivali neki koreniti preobražaj čoveka i novi kvalitet postojanja, već jedno novo doba, pa, prema tome, i stvaranje novog sveta; čovek će biti preobražen posredno i u neku ruku automatski uz pomoć Jehovinih čuda. Eshatološka proročanstva su, dakle, skrivala izvesno neslaganje između poruke velikih proroka i optimističke iluzije u pogledu volje Boga da spase Izrael.[378] Treba, međutim, podvući da je nada u kosmičku obnovu, koja će obuhvatiti vraćanje čoveka njegovom prvobitnom jedinstvu, osnovna koncepcija arhajske religioznosti, naročito religioznosti paleozemljoradnika (up. §§ 12 i dalje). Svaka eshatologija prihvata, produžava i revalorizuje ideju da je stvaranje najveće božansko delo i da je samo ono u stanju da obnovi i osvešta ljudsko postojanje. Svakako da je eshatološko iščekivanje posle izgnanstva poteklo iz jednog drukčijeg religijskog iskustva nego što je bilo iskustvo velikih proroka, ali zato nije bilo manje značajno. Na kraju krajeva, radilo se o odricanju od nade u duhovno savršenstvo ostvarljivo ličnim naporima, a u isti mah o učvršćivanju svemoći Boga i njegova obećanja spasa.

Istina je da je odlaganje *eshatona* na kraju ojačalo suprotne orijentacije, ritualnog i legalističkog tipa. Ali, eshatološke nade nikada nisu konačno iščezle (up. § 203).

199. Napredovanje legalizma

Tokom dva stoleća mira pod persijskim sizerenstvom, legalistička reforma, započeta pre izgnanstva i nastavljena u ropstvu, najzad se konsolidovala. U Vavilonu je obrezivanje ponovo uzimano kao najvažniji znak pripadnosti narodu Jehove. Svetkovanje Sabata postalo je dokaz vernosti Savezu *(Is.,* 56 : 1—8; 58 : 13— 14). Zbornik obrednih propisa, sadržanih u Levitskom zakonu (pogl. 17—26), dobija svoj konačan oblik tokom izgnanstva. Nazvan »Zakonom Svetosti«, pripisivan Mojsiju, on propisuje žrtvovanje životinja, seksualne odnose i zabrane, kalendar svetkovina, detalje kulta uz insistiranje na čistoti i nečistoti obreda. Kao i *Brahmane* (up. 76), »Zakon Svetlosti« ritualizuje životne funkcije i društvena ponašanja. Njegov cilj je da se sačuva čistota Izrailja, kako bi se ostvarilo novo osvajanje zemlje koje je obećao Jehova. Opstanak naroda će biti moguć samo u onoj meri u kojoj se, usred jednog stranog i nečistog sveta, sačuva njegov etnički i duhovni identitet.

Preobražaj života nacije nije se više očekivao, kao kod velikih proroka, od unutrašnjeg duhovnog preobražaja, nego od efikasne organizacije društva pod apsolutnim autoritetom Zakona *(torah).* Kult se koncentriše manje na slavljenje

---

[377] Up. *inter alia* G. VVidengren, *Sakrales Konigtum,* str. 30 i dalje; Mowinckel, *He That Cometh,* str. 280 i dalje i *svuda;* Ringgren, »Konig und Messias«; itd.

[378] Up. Fohrer, str. 352.

Boga, a više na veličanje »svetosti« Izraela, što će reći na veličanje ritualne čistote, neprestano ugrožavane gresima. Javno pokajanje dobija veliki značaj što potvrđuje uvođenje Velikog oproštaja *(yom kippurim).* »Institucija pokajanja tako je dobro organizovana da gotovo ne ostavlja mesta nadi u jedan nov i bolji poredak. U propovedima sveštenstva nema ni traga o eshatologiji ili mesijanizmu. Za njih, Izrael raspolaže svim ustanovama potrebnim za njegovo spasenje i opstanak kroz vekove«.[379] Sveštenstvo je smatrano jedinim autoritetom sposobnim da nadgleda primenu Zakona. Hijerokratija koja je dominirala u verskom životu za vreme persijskog perioda izgradila je svoju strukturu još u izgnanstvu.

Nehemija, Jevrejin koji je živeo na dvoru kralja Artakserksa I, postaje ~430. godine guverner Judeje i dobija odobrenje da podigne zidove Jerusalima. On je takođe sproveo i verske reforme (između ostalog zahtevao je isključenje sveštenika oženjenih neizraelskim ženama). Manje je poznata povest o jednom drugom verskom starešini Jezdri koji je nastavio[380] — po svoj prilici u prvim godinama V veka — Nehemijinu misiju. On je takođe pridavao veliku važnost »ritualnoj čistoti« Izrailja i propisivao je raskidanje mešovitih brakova. Svakako da nije bila reč o jednoj rasnoj meri. Opasnost je bila religijskog reda jer su mešoviti brakovi ugrožavali jedinstvo jehovizma. No ipak je Jezdrina reforma vodila etničkoj segregaciji i konsolidaciji legalizma koji će ubuduće dominirati religijom Izraela. Prema predanju *(Nehemija,* 8), Jezdra je organizovao skupove »ljudi i žena zrelih godina« na kojima im je čitao »knjigu Mojsijevih Zakona«. Nemoguće je tačno utvrditi da li se radilo o *Petoknjižju* ili, pak, samo o nekorn odeljku tog dela. Ali, posle ovog svečanog čitanja, religija Izraela »službeno« raspolaže Svetim knjigama.

Veoma rano Zakon (tora) je pomešan s knjigama *Petoknjiž*ja. Usmeno prenošenje predanja zamenjeno je proučavanjem i tumačenjem pisanih tekstova. Jezdra je smatran prvim »tumačem« ili »doktorom Zakona«. Tumač je postao pravi uzor religijskog ponašanja. (Videti dalje, str. 208, Ben Sirinu pohvalu tumača.) Ali, malo-pomalo rodila se nova ideja, ideja o usmenoj *Tori.* Pored pisanog Zakona, Mojsije je morao od Boga primiti i dopunska objašnjenja koja su od tada predavana usmeno. Ovaj zbornik egzegeze sačinjavao je *Mišnu (Mišna* — »ponavljanje«). Bio je to, u osnovi, jedan oblik ozakonjenja onoga što bi se moglo označiti kao »ezoterizam«, tj. inicijacijsko prenošenje tajnih doktrina.[381] S vremenom delo »doktora« steklo je skoro isto toliki ugled koliki je imala i Tora (up. § 201).

Za našu svrhu bilo bi nekorisno navoditi mnogobrojna dela, puna razrada i prepravki, izdavana u stolećima koja su usledila posle Jezdrine reforme. U tom periodu sastavljeni su *Knjiga hronika,* izvestan broj *Psalama* i proročkih knjiga[382] i prerađeni brojni, mnogo stariji, tekstovi. U tom istom periodu došao je do izražaja antagonizam između dveju suprotnih religijskih tendencija koje bi se mogle nazvati »univerzalističkom« i »nacionalističkom«. Prva je produžavala nade eshatoloških proroka da će dočekati dan kada će »narodi« obožavati Jehovu, priznajući ga kao jedinog Boga. Nasuprot njima, nacionalisti su proklamovali ekskluzivni karakter

---

[379] A. Caquot, »Le judaisime depuis la captivite de Babylone«, str. 143.

[380] Ali, prerna Mortonu Smitu (koji je prihvatio Kelermanove zaključke), Nehemija će nastaviti reformu koju je započeo Jezdra; up. *Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament,* str. 120 i dalje Vid. *isto,* str. 126 i dalje, analiza dela koju je preduzeo Nehemija.
posle izgnanstva.

[381] *Up. Morton Smith, Palestinian parties and politics that shaped the*

otkrovenja i usredsredili su svoje napore na odbranu etničkog integriteta Izraela. U stvari, sukob je bio složeniji i iznijansiraniji.

200. Personifikacija boianske Mudrosti

Najvažniji događaj koji je uz to imao i znatne posledice u istoriji judaizma bilo je suočenje s helenizmom. Već od početka kasnog bronzanog doba Grci su neprekidno održavali veze s Palestinom. Tokorn prvog milenijuma, pa čak i za vreme persijskog sizerenstva,[383] njihov priliv se stalno povećavao. Međutim, naročito posle Aleksandrovih pobeda, uticaj helenističke kulture je poprimao značajne razmere. Jezik, kultura i grčke ustanove (škole, gimnazije, itd.) širili su se svuda, ne samo u dijaspori, nego i u Palestini, kojom su posle Aleksandrove smrti (~323) vladali Seleukidi (egipatski vladari).[384]

Baš kao i za Rimljane, istorija, naročito u periodu posle proroka, bila je bremenita verskim značenjima. Drugim rečima, istorijski događaji, koji su oblikovali i menjali političku sudbinu Izraela, istovremeno su mogli da predstave važne trenutke u istoriji spasenja. Za Jevreje se nacionalna politika nije razlikovala od religijske aktivnosti: ritualna čistota, dakle, odbrana Izraela, bila je u skladu s političkom autonomijom. Sve veći uticaj helenizma osećao se, u Palestini, u raznim političkim, verskim i kulturnim orijentacijama. Aristokratija i neki građanski krugovi nastojali su da uvedu neke ideje i institucije koje je isticao helenistički *Aufklarung.* Ovu »liberalnu« i kosmopolitsku politiku, koja je ugrožavala nacionalni identitet, odbacivale su druge socijalne sredine, pre svega sredine verskih konzervativaca i seoskog stanovništva. Zategnuti odnosi među dvema suprotnim tendencijama dovešće do pobune Makabejaca (§ 202).

Razne ideološke i religijske orijentacije koje su, još od Aleksandrovog osvajanja (~332) pa sve do pretvaranja Palestine u rimsku provinciju (—69), delile jevrejski narod, ostavile su traga u brojnim delima sačinjenim u Jerusalimu ili u dijaspori. Međutim, treba istaći da je moć *Zeitgeista* bila tolika da se na tragove helenističkih koncepcija nailazi čak i u tekstovima redigovanim s namerom da bi se one kritikovale ili odbacile.

Personifikovanje Mudrosti *(hokma)* ubraja se u najoriginalnija religijska ostvarenja tog perioda. Devet prvih poglavlja Pos*lovica* (knjiga napisana verovatno sredinom III veka pre Hr.) veličaju božansko poreklo Mudrosti i nabrajaju njene kvalitete. »Jehova me je stvorio kada je odlučio da započne sa Stvaranjem, pre svih drugih svojih dela. Stvorena sam od kada svet postoji, na samom početku, pre pojave Zemlje. Kada bezdana još nije bilo, ja sam se rodila...« (8 : 22—24). Mudrost je »izmislila znanje i inteligenciju«, koristeći se njome »kraljevi vladaju [...], starešine upravljaju i veliki sude na celoj zemlji« (8 : 12 i dalje). Neki autori su u ovom shvatanju videli uticaj grčke filozofije. Međutim, *sofija,* kao božanski i personifikovani entitet, javila se relativno kasno; na nju se najčešće nailazi u hermetičkim spisima, kod Plutarha i neoplatonista.[385] Drugi naučnici su, pak, isticali semitske paralele koje su prethodile grčkim uticajima, posebno »Mudrost

---

Old Testament, str. 58 i dalje, 228 i dalje.

[384] E. Bickermann, *Der Goth der Makkabaer,* str. 59 i dalje; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and Jews,* str. 90 i dalje; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism,* I, str. 65 i dalje.

[385] Hengel, *Judaism and Hellenism,* I, str. 154, i II str. 98, nap. 298 (stari izvori i bibliografija).

Ahikara« Elefantinskog.[386] Prethodnice *hokme* takođe su tražene u kultu Boginje-Majke (Izide ili Astarte), ali Mudrost nije nikakva saputnica Boga; nju Gospod rađa, ona izlazi iz njegovih usta.

Buse i Gresman (Bousset i Gressmann) su s punim pravom podvukli važnost »bića posrednika« između čoveka i Boga u jevrejskom religijskom shvatanju, naročito u helenističkoj eposi.[387] Neke škole mudrosti unapredile su *hokmu* na stepen vrhunskog autoriteta, kao posrednika u Otkrovenju. Ali, kao što ćemo malo dalje videti, različite i protivurečne interpretacije i revalorizacije Mudrosti odražavaju jednu duboku krizu koja je mogla radikalno izmeniti profil judaizma.

201. Od beznađa do nove teodiceje: Kohelet i Eklezijastika

Uopšteno posmatrano, *Eklezijast* (ili *Kohelet*[21]), zajedno s *Knjigom o Jovu,* predstavlja neku vrstu patetičnog svedočanstva o razočaranju izazvanom slomom doktrine o nagradi. Suprotno teologiji koju zastupaju knjige mudrosti, *Kohelet* insistira na neobjašnjivosti Božjih dela. Ne samo da ista sudbina očekuje ludog i pametnog (2 : 15 i dalje), čoveka i životinju (»prvi umire, drugi takođe«, 3 : 19), nego »na mestu pravde je zločin; na mesta pravednika, zločinac« (3 : 16). Autor sudi po sopstvenom iskustvu: on je video i jedno i drugo, »kako pravednik strada zbog svoje pravičnosti, a bezbožnik živi u svom bezbožništvu« (7 : 15). Miran, rezervisan gotovo kao filozof, on se neprestano vraća toj temi: »ima pravednika koje stiže ono što zaslužuju grešnici« (8 : 14; up. 9:2). Imajući sve to u vidu, više se ne može govoriti o Božjoj »pravdi« (5 : 7; itd.). štaviše, postaju nerazumljivi i značenje Stvaranja i smisao života: »Ne može se otkriti šta se dešava pod suncem i ko bi objasnio zašto se čovek muči tragajući za nečim što nikada ne može dostići« (8 : 17). Jer, nemoguće je »do kraja shvatiti ono što Bog čini« (3 : 11). On više ne šalje ni izlive svoga gneva, a ni milosrđe. Osećaj krivice, i nada u oproštaj podjednako su uzaludni. Bog se udaljio od ljudi; njega više njihova sudbina ne zanima.

Refren koji je postao slavan, »sve je taština i gonjenje vetra!«, nalazi svoje opravdanje u otkriću nepostojanosti i grešnosti čovekove egzistencije. Autor smatra »srećnijim mrtve no žive«, a naročito »onoga ko još ne živi« (4 : 2—3). I sama mudrost je taština (1 : 16—17; 2 : 15; 9 : 11). *Eklezijast,* međutim, ne ustaje protiv Boga. Naprotiv, kako je sudbina ljudi »u Božjoj ruci« (9 : 1) čovek treba da koristi »dane koje mu Bog daje, jer to je njegovo« (5 : 17). Jedina »sreća koja pripada čoveku« hedonističke je prirode. »Hajde, jedi svoj hleb u veselju i pij svoje vino u dobrom raspoloženju ... Živi sa ženom koju voliš ... jer to je tvoje ... Sve što smisliš da uradiš, učini onako kako možeš, jer nema ni dela, ni nagrade, ni znanja, ni mudrosti u *šeolu* u koji ideš« (8 : 7—10).

Ovaj pesimistički racionalizam upoređivan je s nekim grčkim filozofskim školama. Počev od Voltera, brojni istoričari i egzegete isticali su uticaj stoicizma, Epikura ili hedonista iz Kirene.[388] Uticaji helenističke kulture na judaizam, posle izgnanstva, bili su jaki i dugotrajni (up. § 202). Međutim, njih u *Koheletu* nema.

---

[386] Up. studije V. A. Olbrajta (W. A. Albright). C. I. K. Storija (Story) i H. Donera (Donner), koje je analizirao Hengel, *nav. delo,* I, str. 154 i dalje, II, str. 99.

[387] W. Bossuet—H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spdthellenistischen Zeitalter* (3. izd.), str. 319, 342 i dalje; up. Hengel, *Judaism and Hellenism,* I, str. 129.

[388] Vid. bibliografske reference kod Hengela, *nav. delo,* II, str. 77.

Grčki filozofi i pisci oštro su napadali tradicionalne mitologije i teologije. Autor *Koheleta* je, međutim, daleko od negiranja Boga, naprotiv, on proklamuje njegovu realnost i njegovu svemoć[389] i neprestano ponavlja da treba koristiti njegove darove. Staviše, *Kohelet* ne odbacuje ni kultne obrede ni pobožnost. Ovde, dakle nije u pitanju ateizam, već jedno duhovno stanje između beznađa i rezignacije, izazvano spoznajom da je Bog ravnodušan. Taj poziv na uživanje u životu sasvim je opravdano poređen s egipatskom pesmom harfiste (§ 30) i sa savetom koji Siduri daje Gilgamešu (§ 23).

Jedno drugo delo, manje patetično od *Koheleta,* poznato pod nazivom *Eklezijastika* (ili *Siracida),* čiji je autor Ben Sira, ipak bolje otkriva krizu koja muči Izrael; sastavljeno po svoj prilici između ~190—175. god., i iz pera jednog pisca *(soper),* učitelja škole mudrosti, ono je namenjeno mladim Jevrejima, opčinjenim helenističkim *Aufklarungom.* Ben Sira je patriota, uveren u nepobitni značaj (verski, ali i politički) čistote Zakona. On napada bogate (13 : 3; 18 : 23), jer su oni najaktivnije pristalice kosmopolitizma i univerzalizma. Već na početku svoje knjige Ben Sira ustaje protiv svetovne ideologije helenizma: »Sva mudrost dolazi od Gospoda«, uzvikuje on (1 : 1). To mu dopušta da identifikuje Mudrost (koja je najpre postojala u Bogu) sa Torom. Velika himna u 24. poglavlju, odnosno pohvala mudrosti, predstavlja vrhunac u njegovoj knjizi. Mudrost u isti mah proklamuje i svoju uzvišenost (»Ja potičem iz usta Svevišnjeg..«) i silazak u Jerusalim (»Tako sam se smestila na Sionu [...] da u Jerusalimu vladam«: 24 : 11).

Suprotno mišljenju koje su branili »kosmopoliti«, predstavnici »Svetlosti«, Sira opisuje i veliča učitelja mudrosli kao vrhunskog tumača Zakona i naučnika koji se usredsredio na proučavanje Knjiga: »svu svoju dušu i misao on posvećuje studiranju Zakona Svevišnjeg. On istražuje mudrost starih i sve slobodno vrerne koristi proučavajući proroke, tražeći skriveni smisao izreka, interesujući se za tajne parabola«, itd. (39 : 1). Jer, »sva mudrost leži u strahu od Gospoda, a svaka mudrost sadrži primenu Zakona« (19 : 20). U knjigama mudrosti, posebno u poslovicama i nekim Psalmima, istinski »pravednik« je mudrac koji prihvata božansko poreklo kosmičkog poretka i moralnog života. *Sudeći po tome, Mudrost bi bila dostupna svim Ijudima, bez obzira na njihovu religiju.* No, Ben Sira odbacuje takvo »univerzalističko« tumačenje poistovećujući mudrost s pobožnošću i kultom. Tora »nije ništa drugo nego zakon koji je obznanio Mojsije« (24 : 23).[390] Drugim rečima, *Mudrost je dar koji je Bog dao isključivo Izraelu.* Jer, Bog je svakom narodu postavio vladaoca, »ali Izrael je deo Gospoda« (17 : 17).

U oblasti teologije, Ben Sira se vraća na tradicionalne pozicije. On kritikuje mišljenje da je Bog ravnodušan prema ljudskoj sudbini; drukčije rečeno, on u isti mah odbacuje i *Koheleta* i grčku filozofiju koja je bila u modi u kosmopolitskim sredinaшa Jerusalima. Posebno se trudi da opravda doktrinu o nagradi: veliča savršenstvo božanskog dela (39 : 16, 42 : 15, 22—25); podseća da pobožni imaju drukčiju sudbinu od bogohulnih, jer »dobri su od početka stvoreni za dobro, a tako isto i nevaljalci za zlo« (39 : 25). Posle dugog »razmišljanja« on zaključuje: »sva

---

[389] Up. Hengel, I, str. 124.

[390] U »pohvali praotaca« (44: 1—49: 16) Ben Sira veliča velike lienosti biblijske istorije: Henoha, Noja, Avrama, Isaka, Jakova, Mojsija, itd. To je jedinstven tekst, ne postoji sličan u biblijskoj literaturi. (Hengel ga upoređuje s glorifikovanjem heroja u helenističkoj literaturi, *de viris illustribus; nav. delo,* I, 136). Ali autor gubi dah i »pohvala« postaje didaktična, a na kraju i monotona.

dela Gospodnja su dobra« (39 : 33). I na kraju »samo će Gospod biti proglašen pravednikom« (18 : 2).

Ovu smelu obnovu tradicionalne teodiceje pratila je stroga kritika »protivnika mudrosti«, poistovećenih s otpadnicima i »razularenim« helenofilima. Sira moli za oslobođenje Izraela od »stranih naroda«: »razbudi svoj gnev, izlij svoju srdžbu, pobedi protivnika, uništi neprijatelja... Neka ugnjetači tvoga naroda budu osuđeni na propast« (36, 6, 8).

Pa ipak, u čuvenoj 24. glavi Mudrost podseća: »Samo sam ja obišla nebesa, ja sam prošla kroz ponore. U valima mora, po celoj zemlji, kod svih naroda i nacija ja sam vladala« (24 : 5). Drugim rečima, Mudrost je prikazana kao »moć koja ispunjava svet, prirodu i čovečanstvo (ne samo Jevreje)«:[391] Ali Ben Sira je bio primoran da ograniči i na kraju krajeva zanemari univerzalističke dimenzije Mudrosti. U prepirci s helenizmom i njegovom Sofijom »Mudrost se mogla primeniti na judaizam samo uz pornoć faktora koji je imao odlučujuću ulogu u toj borbi: (uz pomoć) Zakona... Važnost *hokme* u formiranju jevrejske religije, u ovom sukobu s helenizmom i njegovom *Sofijom,* ne sme se potceniti« .[аб]

202. Prve apokalipse: Danilo i Henoh I

Sukob s helenizmom dostigao je vrhunac pod vladavinom Antioha IV Epifana (~175—164). Već duže vremena suprotnosti između dveju stranaka — Tobijada i Onijada — pretile su da pređu u nasilje. Helenofili su tražili radikalnu reformu koja bi biblijski judaizam preobratila u religiju »modernog« tipa sličnu drugim onovremenim sinkretističkim tvorevinama. Godine 167, koristeći jedan neuspeli pokušaj pobune stranke Onijada, njihovi protivnici su posavetovali Antioha da jednim kraljevskim dekretom ukine Toru.[392] Hram u Jerusalimu bio je pretvoren u sinkretističko svetilište Zevsa Olimpskog, poistovećenog s feničanskim Baalom. Dekret je pod pretnjom smrti zabranjivao praznovanje Sabata i drugih praznika, obrezivanje i posedovanje biblijskih knjiga. Svuda po Palestini podizani su žrtvenici bogovima Gentila i stanovništvo je bilo primoravano da im prinosi žrtve.

Već od osvajanja Kanaana, a naročito za vreme kraljevstva, Izraelci su upoznali iskušenja i opasnosti koje su im pretile od religijskog sinkretizma (up. §§ 113 i dalje). Međutim, nasilje Antioha Epifana bilo je mnogo teže. U suštini, on nije hteo da Jehovu zameni Zevsom Olimpskim, već da Bogu nadene ime koje je neznabošcima bilo nepoznato.[393] Pored toga, brojni grčki i rimski autori povezivali su Jehovu i Zevsa.[394] Slično poređenje, skrnavljenje za tradicionaliste, mogao je prihvatiti veliki deo helenofilske *inteligencije,* opčinjene grandioznom religijskom i filozofskom vizijom stoicizma. Ali, takva filozofska intepretacija nije dopirala do većine Izraelaca: oni su u Zevsu videli samo jednog od mnogih bogova koje su slavili Gentili. Uz to, kako to kasnije priznaje istoričar Josif Flavije *(Ant. Jud.* 12, 320 i 253), Antioh je bio odgovoran za mnoga svetogrđa (u prvom redu

---

[391] W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jiidischen Hypostasenspekulation,* str. 29. Hengel (I, str. 160) podseća na Logos stoičkih filozofa, koji prožima i daje oblik Kosmosu: »Univerzalni Zakon *(logos),* koji je istinska Mudrost što prodire svuda, isto je što i Zevs« (Zenon, navedeno prema Diogenu Laertiju, VII, 88).

[392] Ptrema Bikermanu (Biokermann) Antioha su na užasne represije naveli helenofilski ekstremisti u Jerusalimu; up. *Der Gott der Makkabaer,* st. 120 i dalje, i svuda. Tvorci ukaza o progonu bili su upravo Tobijanci; up. Hengel, I, str. 289.

[393] Bickermann, *nav. delo,* I, str. 92 i dalje.

[394] Up. Hengel, *nav. delo,* I, str. 261 i dalje; M. Simon, »Jupiter—Jahve«, str. 49.

politeistički karakter kulta zavedenog u Jerusalimu), pljačke, netrpeljivost i naročito za proganjanje Jevreja.[395]

Sveštenik Matatija, iz porodice Hasmonejaca, dao je znak za oružani ustanak. Od samog početka podržavala ga je jedna grupa zelota, »pobožnih« [*hasidi (hassidim)'].* Posle Matatijeve smrti, vođenje rata je preuzeo jedan od njegovih sinova, Juda Makabejac. Godine ~ 164. on je zauzeo hram i obnovio kult. Smatralo se da će ova pobeda religijskog reda zadovoljiti *haside.* Ali su Makabejci nastavili borbu i za političko oslobođenje koje su uspeli da ostvare ~128. godine. Posle više stoleća, kraljevi su sada bili jevrejskog roda, birani iz porodice Hasmonejaca.[31] Njihova vladavina bila je stravična i ~63. godine narod je s olakšanjem prihvatio rimsko sizerenstvo.

Vek koji je protekao između nasilja Antioha Epifana i pretvaranja Palestine u rimsku provinciju, posle Pompejevog osvajanja, bio je presudan za istoriju i religiju jevrejskog naroda. S jedne strane, pokušaj nasilne paganizacije izazvao je takav potres koji Jevreji iz Palestine nisu uspevali da zaborave: više nisu mogli da veruju u nevinost mnogobožaca i ubuduće će ih čitav jaz deliti od helenističke kulture.[32] S druge strane, vojni uspeh Makabejaca imao je za posledicu začuđujuće jačanje političkog uticaja jevrejskog kraljevstva. Harizmatični lik Jude Makabejca podstakao je docnije i druge vojne pobune, ovoga puta protiv Rimljana. Ali, ustanak od 66—70. godine okončan je razaranjem drugog hrama kao i Jerusalima od strane Titovih legija, a pobunu, koju je predvodio Bar Kohba od 132—135. surovo je ugušio Hadrijan.

No nas u ovoj knjizi pre svega zanimaju religijska ostvarenja te epohe, te ćemo se stoga na njima najviše i zadržati. Kao što se moglo i očekivati, istorijski događaji toga vremena su preobraženi, prepuni su šifrovanih poruka i integrisani u jednu specifičnu viziju univerzalne istorije. Prvi apokaliptični spisi, *Danilo* i najstariji deo knjige *Henoha I,* nastali su u sredini »pobožnih« *(hasidd).* »Pobožni« su sačinjavali jednu veoma zatvorenu sredinu: oni su insistirali na bespogovornom poštovanju Zakona i brzom pokajanju. Veliki značaj pridavan pokajanju bio je direktna posledica apokaliptičnog shvatanja istorije. Strah od istorije dostigao je dotad neviđene razmere. Sledstveno tome, *Danilo* i *Henoh I* predskazivali su da se svet približavao svome kraju; »pobožni« se moraju pripremiti za Božji sud koji predstoji.

Svoj sadašnji oblik *Danilova knjiga* je dobila ~ 164. godine. Autor opisuje događaje svoga vremena ili zbivanja koja su im neposredno prethodila u obliku proročanstava datih nekoliko vekova ranije. Taj postupak *(vaticinia ex eventu)* karakterističan je za apokaliptičke spise;[33] on snaži veru u proročanstva i time pomaže vernima da podnesu svakodnevna iskušenja. Tako, *Danilova knjiga* priča o jednom Nabukodonosorovom snu (~605—562). Kralj je video nekakav kip: glava mu je bila od zlata, grudi i ruke su mu bili od srebra, stomak i bedra od bronze, noge od gvožđa i pečene zemlje. Tada se iznenada odvojio jedan kamen i udario u kip: »u istom trenutku sve se razbilo; gvožđe, pečena zemlja, bronza, srebro i zlato postadoše slični plevi na gumnu u leto: vetar ih raznese ne ostavljajući traga« (2 : 32—36). Danilo tumači san: glava od zlata — to je sam Nabukodonosor; posle njega nastaće drugo, slabije kraljevstvo, a zatim treće, bronzano, koje će vladati celom zemljom. Četvrto, »čvrsto kao gvožđe«, uništiće ostale, ali će na kraju i samo biti uništeno. Tada će »Nebeski bog osnovati jedno kraljevstvo koje nikada neće biti razoreno, i to kraljevstvo neće pripasti nijednom drugom narodu« (2 :55).

---

[80] Up. M. Simon, str. 51.

U nizu predstavljenih kraljevstava, Asiraca (tj. neohaldejskog), Medejaca, Persijanaca i, najzad, Aleksandrovog kraljevstva, uočljiv je proces sve bržeg propadanja. Ali je opstanak izraelskog naroda ipak najviše bio ugrožen u vreme četvrtog kraljevstva (tj. za vreme Antioha Epifana). *Danilo,* međutim, tvrdi da se bliži kraj grešnog sveta i da je došlo vreme kada će Bog stvoriti večno kraljevstvo. Pored pomenutog, *Danilo* prepričava još jedan od svojih snova u kome je video četiri ogromne životinje kako izlaze iz mora. Životinje predstavljaju četiri kraljevstva kojima je suđeno da propadnu: posle toga, vladavina nad svim carstvima biće podarena »svetom narodu Svevišnjeg« (7 : 27).

Sve u svemu, podsećajući na prelomne događaje prošlosti, osobito na niz katastrofa koje su uništile vojne imperije, autor *Danila* je imao sasvim određen cilj: ohrabriti i osnažiti svoje suvernike. Ali, dramatično nabrajanje sudbina četiri kraljevstva izražava u isto vreme i *jedinstvenu koncepciju univerzalne istorije.* Tačno je da se u mitološkim predstavama uočava orijentalno poreklo. Tema o četiri kraljevstva, koja se nižu jedno za drugim, simbolizovana metalima, sreće se kod Hesioda i u Iranu. Što se tiče četiri životinje, njihovi prethodnici su dosta brojni; pomenimo: haldejske, iranske, feničanske.[396] Takođe i »veliki eon« o kojem govori *Henoh I* (16 : 1) može se uporediti s doktrinom o »velikoj godini«.[397] Pa ipak *Danilo* i jevrejske apokalipse donose jedan elernent nepoznat drugim tradicijama: događaji koji čine univerzalnu istoriju ne odražavaju više večni ritam kosmičkog ciklusa i ne zavise od zvezda; *oni se odvijaju po Božjem planu.*[398] Po tom unapred utvrđenom planu, Izrael ima centralnu ulogu; istorija ide ubrzano ka svome kraju, drugim rečima konačni trijumf Izraela je neminovan. Taj trijumf neće biti samo političkog reda; u stvari, okončanje istorije poistovećuje se sa spasom Izraela, spasom odvajkada određenim od strane Boga i upisanim u plan Istorije, uprkos gresima njegovog naroda.

203. Jedina nada: kraj sveta

Kraj sveta u jevrejskim apokalipsama, kao i u drugim tradicijama, najavljuju brojne kataklizme i pojave kosmičkih nepravilnosti: sunce će svetleti noću, a mesec danju, iz izvora će poteći krv, zvezde će napustiti svoje putanje, sa drveća će kapati krv, vatra će izbijati iz utrobe zemlje, kamenje će propištati, itd. (IV, *Jezdra,* 5 : 4—12). Godina će postati kraća, ljudi će se međusobno poubijati, nastaće suša i glad, itd.[399] I baš kao u iranskoj tradiciji, na kraju sveta doći će do sveopšteg suđenja, pa prema tome i do uskrsnuća mrtvih.

Već je i knjiga *Isaije* (26 : 19) pravila aluziju na uskrsnuće (»mrtvi će oživeti, njihova tela će uskrsnuti«), no taj odeljak je teško datovati. Prvo neosporno pominjanje uskrsnuća nalazimo kod *Danila* 12 : 13: »kada bude došao kraj, ti ćeš ustati po svoje«.[400] U pitanju je verovatno iranski uticaj; ali isto tako treba imati u vidu i paleoorijentalnu koncepciju bogova vegetacije (up. § 118). Doktrinu

---

[396] Up. W. Baumgartner, »Danielforschung«, str. 214—222; A. Bentzen, *Daniel,* str. 57—67; A. Lacoque, *Le Livre de Daniel,* str. 49 i dalje.

[397] Up. Eliade, *Le Mythe de l'šternel retour,* str. 133 i dalje; Hengel, I, str. 291 i dalje.

[398] U toku svog ekstatičkog putovanja na nebo Henoh je video tablice na kojima je bila ispisana celokupna istorija *(Henoh, I,* 81:1 i dalje). O istom motivu up. Widenggren, *The Ascension of the Apostle,* posebno str. 27 i dalje.

[399] Up. *Le Mythe de l'eternel retour,* str. 149 i dalje; P. Volz, *Eschatologie* str. 150 i dalje. Ti klišei, svojstveni apokaliptičkoj literaturi, vode poreklo od prastairog mitsko-ritualnog scenarija: kraj jednog sveta praćen je Stvaranjem novog (§ 12; up. *Aspects du Mythe,* gl. IV—V).

[400] Iz iste epohe je *Henoh I,* 90 : 33 i delo Jasona iz Kirene, redigovano ubrzo posle smrti Jude Makabejca; up. Hengel, I, str. 196.

uskrsnuća objavljuje čitava apokaliptička literatura *(Jezdra,* IV; *Henoh,* I, 51 : 1—3; 61 : 5; 62 : 14 i dalje; *L'Apocalipse syriaque de Baruch)* a isto tako i fariseji. Od Isusove propovedi, nju su prihvatili svi osim saduceja.

Što se tiče Poslednjeg suda, *Danilo* (7 : 9—14) ga opisuje kako se odvija u prisustvu jednog »Starca« »obučenog u kao sneg belo odelo«, koji sedi na ognjenom prestolu: »sudilo se, knjige su bile otvorene«. U svom ekstatičnom snu, i Henoh je, slično tome, video Gospoda na tronu i »zapečaćene knjige« i prisustvovao je suđenju palim anđelima i apostatima, osuđenim da budu gurnuti u užarenu provaliju (90 : 20 i dalje; Charles, *Apocripha,* I, str. 259—60). Slika »Svevišnjeg« na »prestolu Suda ponovo se pojavljuje kod *Jezdre,* IV: grešnici su namenjeni »peći Gehenea«, a čestiti su nagrađeni da borave u »raju blaženih« (7 : 33—37, Charles, II, str. 583). Posle Suđenja zlo će zauvek nestati, pokvarenost će biti pobeđena i svuda će zavladati istina *(Jezdra,* IV, 6 : 26—28; Charles, II, str. 576—77). Eshatološko shvatanje suđenja vatrom verovatno je iranskog porekla (up. § 104).

U istoj viziji Starca i suđenja Danilo prisustvuje silasku s neba jednog bića koje se prikazuje »kao Čovekov sin«: njega dovode pred Starca i njemu se poveravaju vlast, dostojanstvo i kraljevstvo (7 : 13—14). U »Čovekovom sinu« (tj. »Čoveku«) *Danilo* u sudnjem času eshatološkog trijumfa simbolično prikazuje narod Izraela. Taj naziv će imati velikog uspeha u prvom veku pre naše ere; njega će, uostalom, preuzeti i Isus. Radi se o jednoj mitološkoj ličnosti prilično odomaćenoj u helenističkom svetu, o Antroposu ili Prvobitnom čoveku. Mit je indoiranskog porekla (up. Puruša, Gajomard) ali neposredne prethodnike »Ćovekovog sina« (»Čoveka«) treba tražiti u irano-»Radejskom« religijskom sinkretizmu (up. § 216). Ideja o Prvom čoveku kojem je data eshatološka nadležnost nije biblijska. Tek će se u poznom judaizmu govoriti o Adamu koji je postojao pre Stvaranja.[401]

Koncepcija jedinstva opšte istorije mogla je da dešifruje onovremeno značenje eshatologije. Suprotno starim kosmologijama koje su objašnjavale progresivno i neizbežno propadanje sveta teorijom cikličnog tipa (najdoslednije izraženoj kroz indijsku doktrinu o četiri *juge)* Hasidi su proglasili Jehovu za jedinog vladara Istorije. U knjigama *Danila* i *Henoha I,* Bog ostaje centralna ličnost: zlo je još uvek nejasno personifikovano u Protivniku Jehove; ono se tu rađa iz ljudske nepokornosti *(Henoh I,* 98 : 4 i dalje) i pobune palih anđela.

Međutim, u apokaliptičnoj literaturi osnovna slika se znatno menja. Za svet i istoriju smatra se da su pod vlašću sila Zla, što će reći demonskih sila kojima zapoveda Sotona. Prve napomene o Sotoni *(Jov,* 1 : 6 i dalje; 2 : 1 i dalje; *Zaharija,* 1 : 3 i dalje) prikazuju ga kao pripadnika Jehovinog nebeskog dvora. Smatran je »neprijateljem« zato što je predstavljao nebesku ličnost neprijateljski raspoloženu prema čoveku (up. § 115). U apokaliptičnoj literaturi *Sotona inkarnira princip Zla: on postaje protivnik Boga.* Štavise, u njoj se precizira i jedna nova ideja: ideja o dva doba (ili o dva Kraljevstva): »ova vladavina« i »druga vladavina«. Odista, zapisano je: »Svevišnji nije stvorio jedno doba već dva« *(Jezdra IV,* 7 : 50).[402] U

---

[401] U stvari, judaizam nije znao da je Čovekov sin predstavljao varijantu mita o Prvobitnom čoveku. Jevrejska apokaliptika veliča eshatološku ulogu Čovekovog sina, ali ne pravi nikakvu aluziju na njegovu prethodnu egzistenciju; up. Mowinckel, *He That Cometh,* str. 420 i dalje. Borš (F. A. Borsch) je dobro ukazao na orijentalni mitologem Kralja kao Sina prvobitnog čoveka; up. *The Son of Man in Myth and History,* str. 89 i dalje.

[402] U istom delu nalazi se prastara ideja o neminovnom propadanju sveta: »Kreacija je već stara; izgubila je snagu mladosti« *(Jezdra IV,* 7 : 55).

ovom dobu trijumf je namenjen »KraIjevstvu Sotone«. Sveti Pavle označava Sotonu kao »Boga ovoga sveta« *(Korinćanima poslanica druga, 4 :*4). Njegova će moć dostići vrhunac kada se približi mesijanska era, odnosno kada nastupe brojne katastrofe i dođe do već pomenutih aberacija (str. 257). Ali u eshatološkom boju, Jehova će pobediti Sotonu, uništiti ili savladati sve demone i potom osnovati svoje Kraljevstvo, šireći život, radost i večni mir.[403] Neki tekstovi govore o povratku u raj pa prema tome i ukidanju smrti *(Jezdra IV,* 8 : 52—54).
Međutim, i pored sveg svog savršenstva i večnog trajanja, taj ponovo stvoreni svet *ostaje fizički svet.*

Ličnost Sotone se po svoj prilici razvila pod uticajem iranskog dualizma.[4,2] U svakom slučaju reč je o umerenom dualizmu, jer Sotona ne koegzistira od samog početka s Bogom i on nije večit. S druge strane, treba voditi računa i o jednoj starijoj tradiciji koja je Jehovu shvatila kao apsolutni totalitet realnog, tj. kao *coincidentia oppositorum* u kojoj koegzistiraju sve suprotnosti pa, prema tome, i Zlo (up. § 59). Pomenimo samo čuveni primer Samuila: »Duh Jehove se bio povukao iz Samuila i *jedan zao duh, dolazeći od Jehove,* u njemu izazva užase« *(Samuilo I,* 16 : 14). Kao i u drugim religijama, »dualizam« se očituje kao posledica duhovne krize koja jednovremeno dovodi u pitanje i jezik i tradicionalne teološke postulate i koja, između ostalog, dovodi i do personifikovanja negativnih vidova života, realnosti i božanstva. Ono što se do tada smatralo kao *trenutak u univerzalnom procesu* (zasnovanom na alternaciji suprotnosti: dan/noć, život/smrt, dobro/zlo, itd.), ubuduće postaje izolovano, personifikovano i daje mu se specifična i isključiva funkcija, pre svega funkcija Zla (up. § 195). Verovatno da je Sotona istovremeno rezultat »cepanja« drevne predstave o Jehovi, što predstavlja posledicu razmišljanja o misteriji božanstva i upliva iranskih dualističkih doktrina. U svakom slučaju, lik sotone, kao inkarnacije Zla, odigraće značajnu ulogu u formiranju i daljem razvoju hrišćanstva, pre nego što postane čuvena ličnost u evropskoj literaturi XVIII i XIX veka.

Što se tiče *eshatona* i novog Stvaranja, o tome apokaliptična literatura nema neku jedinstvenu koncepciju. Svi sastavljači tekstova onovremene velike nesreće i nevolje opisuju kao »stvaralačke muke« ili »Mesijanske muke«, jer one prethode dolasku Mesije i najavljuju ga. Kao kod Isaije i drugih proroka posle izgnanstva, Mesija je uvek smatran ljudskim bićem; on je upravo kralj božjeg naroda.[404] Setimo se samo jednog primera, Solomonovih *Psalama* (delo redigovano u I veku pre Hr.), koji prenose jednu molitvu za brži dolazak Mesije, sina Davidova, koji treba da uništi »nepravedne vladare i očisti Jerusalim od prisustva neznabožaca« (17 : 22—24). »On je pravedan kralj [...] i u njegovoj vladavini neće biti nepravde, jer će svi biti posvećeni i njihov kralj biće Mesija« (17 : 26 i dalje, 29, 30).

Za neke, Kraljevstvo Mesije treba da se ostvari još u sadašnjem eonu; ono je u neku ruku privremeno, posebno *ovaj milenijum*.[405] Toj mesijanskoj kraljevini je namenjeno da traje 400, 500, ili 1.000 godina. Za njom će uslediti sveopšti sud i uništenje sveta. Sam Mesija će umreti i sve će se vratiti prvobitnom »miru«, tj. Haosu. »Ali posle sedam dana usnuli eon će se probuditi« *(Jezdra IV,* 7 : 28 i dalje;

---

[403] Datum *eshatona* mogu da izračunaju »mudraci«: vid. između ostalog, *Daniel,* 9 : 22 i dalje; *Henoh I,* 10 : 12; 89; 90; 17; *Jezđra II,* 4 : 5; 14 : 11; itd. Up. W. Bousset, *Religion des Judentums,* 2. izd., str. 283 i dalje; P. Volz, *Eschatologie, 2.* izd., str. 141 i dalje.
Bog, jednog dobrog i jednog rđavog (up. 223), što podseća na zervanizam
(§ 213).

Charles, II, str. 582); drugim rečima doći će do novog Stvaranja, uskrsnuća i večnog blaženstva.[406]

Više tekstova svrstava Mesiju među večna bića, pored Henoha, Elije i drugih ličnosti koje je Bog uzdigao na Nebo. Prema nekim rabinskim izvorima, Mesija je neposredno po svom rođenju sakriven u Raju, ili pak zajedno sa Elijem, na Nebu.[407] *Zavet dvanaest rodozačetnika* i *Kumranski rukopisi* pominju dvojicu Mesija, jednog sveštenika i jednog kralja, pri čemu prvenstvo daju sveštenićkom Mesiji. *Zavet Levija* jasno kaže da će pod Mesijom sveštenikom »iščeznuti svaki greh... da će on lično otvoriti vrata Raja [...] i Posvećenima dati da jedu sa Drveta života« (18 : 9— 12). Ukratko, uništiće posledice greha.[408]

Dodajmo da Isusove propovedi i uspon hrišćanstva u potpunosti odgovaraju duhovnom zametku, karakterističnom za mesijanske nade i jevrejske duhovne spekulacije ponikle između pobune Makabejaca i razaranja drugog hrama (up. § 224).

204. Reakcija fariseja: veličanje Tore

U judaizmu, kao i u drugim tradicijama, apokaliptičke vizije su podsticale na snažniji otpor protiv nasilja istorije. Onovremene katastrofe su odgonetane kao podsticajni predznaci. Što se više pogoršavao položaj jevrejskog naroda, sve je više rasla uverenost da se sadašnji eon približavao svom kraju. Ukratko rečeno, povećanje terora najavljivalo je spas. Do sličnih revalorizacija patnji, izazvanih istorijskim događajima, dolaziće mnogo puta i docnije, i to ne samo kod Jevreja i hrišćana.

Nije reč o bekstvu od pritiska istorije, niti o optimizmu pothranjivanom priviđenjima. Apokaliptička literatura je predstavljala jednu svetu nauku, božanskog porekla i sadržaja. Kao što piše autor *Danila* (2 : 20—22), Bog je onaj »koji mudrima daje mudrost«. »Onaj koji otkriva dubine i tajne i koji zna šta je (skriveno) u tami«. Slavni Henoh, legendarni mudrac i prorok prvobitne epohe,[409] sada postaje veoma popularan: on je predvideo neminovno suđenje pokolenju pre Potopa i palim anđelima. Sada on objavljuje novo otkrovenje i traži pokajanje, jer se približava drugo Suđenje. Kao i Danilo, Henoh dolazi do svetlih saznanja kroz svoje snove i vizije *(Henoh I,* 13 : 8; 14 : 1; 83 : 1 i dalje; 93 : 1 i dalje). Anđeli ga uvode u nebeske misterije i on preduzima ekstatička putovanja na Nebo (gl. 12—

---

[406] Up. Mowinckel, *He That Cometh,* str. 280 i dalje, sa bogatom bibliografijom.

[40] *Strack i Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, str. 340.*

[408] Ringgren, *La Religion d'Israel,* str. 350; Mowinckel, *nav. delo,* str. 382. Spekulacije u vezi s dolaskom Mesije nastavljene su u rabinskim krugovima u toku prvih vekova posle Hr. U njima se neprestano ponavljaju isti motivi: uništenje bezbožnika, trijumf Jevreja, blaženstvo koje će Bog darovati vernicima, itd. (vid. izvore koje navodi Moore, *Judaism,* II, str. 345 i dalje). Neki tekstovfi dodaju da će se toga dana svi narodi preobratiti i početi da obožavaju jednog jedinog Boga, Jehovu (Moore, II, str. 371). Ali uverenje koje su autori Apokalipsa tako revnosno zastupali, da se datum *eshatona* može izračunati, bilo je napušteno. Mesija će doći u trenutku koji Bog odabere. Sve dotle vernici se moraju kajati, ispaštati i pokoravati Zakonu *(isto,* II, str. 350 i dalje)

[409] Prema predanju Henoh je bio jedan od Rodozačetnika pre Potopa: on je »išao uz Boga, a zatim je nestao, jer ga je Bog uzdigao na nebo« *(Postanje,* 5 : 24). Ono što sledi, u velikoj imeri se oslanja na Hengelove analize, *nav. delo,* str. 204 i dalje.

36) gde mu Bog dopušta da vidi tablice na kojima je ispisana celokupna istorija od početka do kraja.

U praskozorje sveta Bog je nekim ličnostima, čuvenim po svojoj pobožnosti i vizionarskim sposobnostima, otkrio tajna saznanja. Ta poruka je bila ezoterična, »zapečaćena«; drugim rečima, nedostupna profanima; ona je potom prenesena nekim izuzetnim bićima. Ali, pošto se prvobitna epoha približila svome kraju *(eshaton),* sada se sveta nauka ponovo otkriva i to, kao i uvek, samo jednoj ograničenoj grupi posvećenih. U *Henohu* /(1:6) Čovekov sin je opisan kao uzor posvećenog, »učitelj svih tajni«. Kada on bude došao na presto, »sve tajne mudrosti poteći će iz njegovih usta« *(isto,* 51 : 3). Njegove najkarakterističnije osobine su mudrost i inteligencija.[410] Dodajmo da je tema o »skrivenom (spasonosnom) učenju« bila veoma popularna u helenističkoj epohi (§ 209) i da je opravdavala postojanje svih gnostiekih škola (§ 229).[411]

Tu koncepciju o Mudrosti, skrivenoj na nebu i nedostupnoj ljudima,[412] autori apokalipsa su detaljno razradili. Vizije i ekstatička iskustva odigrali su kapitalnu ulogu u apokaliptičnoj literaturi (kao i u drugim domenima helenističkog sveta). Vizije i ekstaze potvrđivale su autentičnost istinskog »proroka i mudraca«. Pored toga, one su postepeno bogatile i nauku otkrovenja u celini. Knjiga *Danila* je otkrivala samo opštu istoriju, dok su tekstovi, nazvani »Henohovim predanjem«, obuhvatali ceo vidljiv i nevidIjiv svet: zemaljsku i nebesku geografiju, astronomiju i astrologiju, meteorologiju i medicinu. Prema »Henohovom predanju« kosmološke misterije su u isti mah i otkrivale i uzdizale Božje delo. Kao što primećuje Hengel (I, str. 208), učitelji mudrosti, *hasidi,* otpočeli su još oštriju raspravu s helenizmom, nego Ben Sira. Jer, potpomognuti »apokaliptičnim revelacijama«, oni su raspolagali naukom koja je bila superiornija od grčke. U stvari, njihova nauka je obuhvatala Kosmos, Istoriju i nebeski svet, a uz to i sudbinu čoveka u trenutku *eshatona,* saznanja običnom razumu nedostupna. Ta koncepcija o jednoj ezoteričnoj, potpunoj i spasonosnoj nauci koja se može steći kroz ekstatičke vizije ili preneti putem inicijacija, potvrđena je takođe i u drugim religijskim tradicijama, a deliće je i antičko hrišćanstvo.

Nijedan drugi tok jevrejske misli nije pozajmio toliko mnogo helenističko-orijentalnih ideja kao apokaliptički. Pa i pored toga, apokaliptička osnova ostaje starozavetno shvatanje istorije spasa.[413] U pitanju je veoma važan duhovni fenomen, pre svega *religijska kreativnost izazvana sinkretizmom.* U stvari, Hasidi, tvorci prvih apokalipsa, prihvatili su i asimilovali ideje izvedene iz više sinkretističkih sistema; ali te ideje su obogatile judaizam i ojačale nadu jevrejskog naroda u jednom izuzetno teškom periodu. Uostalom analogni proces se može otkriti i u drugim verskim strujama. Pod vođstvom »Učitelja Pravde«, hasidska grupa, »eseni«, izdvojila se od ostalog dela zajednice i odlučila da živi u pustinji monaškim životom (§ 223); a najbliža analogija senobitske organizacije esena jeste zatvorena konventikula grčkog tipa. Čak su i fariseji, druga grupa potekla od *hasidd,* uvrstili brojne helenističke ideje u svoje učenje o Zakonu.[414]

---

[40] Druge primere vid. kod Mowinckel, *nav. delo,* str. 375 i dalje, 385 i dalje.

[411] U Indiji, učenje o tajnoj gnosi, prenošenoj putem inicijacija, postoji do upanišadske epohe, ali je najviše razrađeno u tantričkoj literaturi (up.

[412] Up. Hengel, I, str. 206 i dalje; II, 137 nap. 630.

[413] Hengel, I, str. 251.

[414] Up. Hengel, I, str. 312. Vid. *isto,* intenzivniji razvoj verovanja i ideja koje su Jevreji preuzeli iz orijentalno-helenističke baštine.

U krajnjoj liniji bezbožničko nasilje Antioha Epifana i pobedonosna pobuna Makabejaca bili su odlučujući za orijentaciju i buduću strukturu judaizma. »Nepomirljivi otpor prema Tori« koji su tako revnosno zastupale pristalice Antioha, podstakao je »oduševljenje za Toru« i konačno doveo do konsolidovanja ontologije Zakona.[415] Tora je uzdignuta na stepen jedne apsolutne i večne realnosti, uzorni model Stvaranja. Prema Simonu ben Lakišu (Simon ben Laquisch) (III vek n. e.), svet je opstao zahvaljujući tome što je Izrael prihvatio Toru; da nije bilo tako, vratio bi se Haosu.[416] Svaka od 248 zapovesti i 365 zabrana koje čine Toru ima kosmičko značenje. Čovek, sačinjen od 248 delova i 365 vena, i samom svojom strukturom istovremeno je odraz Božanskog dela (Kosmosa) i Njegovog otkrovenja (Zakona).[417] Kao apsolutna realnost, Tora je izvor života. Kao što piše Hilel (Hillel), »onde gde ima puno Tore, puno je i života« (*Pirke Abbot*, III, 7).

Ali, veličanje Tore korenito je modifikovalo sudbinu judaizma. Od vremena Proroka jevrejska religioznost je bila stimulisana sukobom »univerzalističkih« i »partikularističkih« tendencija. Uzrok ove snažne i stvaralačke opozicije bio je pre svega paradoksalni karakter Otkrovenja. U stvari, Božje otkrovenje *u istorijskom kontekstu,* odnosno *ograničeno na jevrejski narod,* proglašeno je univerzalno važećim, a da se, pri tom, i dalje smatralo *isključivo namenjenim* Izraelcima. U drugoj polovini II veka pre Hrista, blagodareći izuzetnom razvoju dijaspore, i delimično misionarskoj propagandi, judaizam je bio na putu da postane *univerzalna religija.* Ali, reakcija na Antiohovo bezbožništvo dovela je do onoga što se naziva »usredsređivanjem na Toru«;[418] a takvo »usredsređivanje« sputavalo je razvoj jedne religije koja je pretendovala na to da postane univerzalna. Zakon je svakako imao odlučujuću ulogu u odbrani nacionalnog identiteta, ali svest o univerzalnoj misiji nije se mogla nesmetano razvijati ukorak sa snažnim nacionalističkim i narodnim strujama. To uostalom objašnjava odluku prvobitne hrišćanske crkve, nadahnute duhom jevrejskih proročanstava, da pošlje misionare Samarićanima koje su Izraelci toliko mrzeli *(Dela,* 8 :4 i dalje), a malo vremena zatim i u nejevrejsku Antiohiju *(Dela,* 11 : 19 i dalje). »Hristologija, kao izraz slobodnog i spasonosnog otkrovenja Boga, koje nije priznavalo nacionalne i istorijske granice, zamenila je ontologiju Tore.«[419]Napor, koji je zahtevalo usredsređivanje na Toru, kao i trijumf legalizma takođe su doprineli okončanju eshatoloških nada. »Čak je i apokaliptička literatura postepeno iščezla i bila zamenjena jevrejskom mistikom« (Hengel, I, str. 175).

Treba međutim dodati da je, u perspektivi judaizma, napuštanje univerzalne misije bilo cena koja se morala platiti da bi se očuvala izraelska zajednica. U krajnjoj liniji najvažniji je bio istorijski opstanak jevrejskog naroda. Nije posredi bio samo »nacionalizam«, već pre svega teologija zasnovana na pojmu »izabranog naroda«. Jehova je izabrao Izrael. Izraelci su bili njegov narod. Prema tome, oni su

---

[415] Hengel, I, str. 292 i dalje. Eshatologija, odnosno »drugi front« u konfrontaciji s helenizmom, predstavljala je jedinu snagu koja je bila u stanju da ograniči sveprisutnost Tore; u stvari, Tora će na kraju zavladaii i onovremenom istorijom i kosmičkim ritmovima *(isto,* str. 312).

[53] R. Eliezer B. Hyrcanus (oko 100. god. n. e.) poznat je po tome što je rekao: »Da nije bilo Tore, Nebo i Zemlja ne bi postojali.« Tekst naveden prema Hengelu, I, str. 172. Vid. i druge izvore kod Moore, *Judaisme,* I, str. 266 i dalje, 240 i dalje.

[5в] Dva veka kasnije tantrizam će dati jedan sličan antropo-kosmički sistem i ritual; up. t. III.

[418] Up. Hengel, I, 312. Čak i u dijaspori primat Tore nije bio osporavan. Alegorično tumačenje nije poništavaJo doslovni smisao svetih knjiga i Filon je prihvatalo i zakone i propisane zabrane.

[419] Hengel, I, str. 314.

bili istorijska realnost, sanktifikovana Božjom voljom. Otuđenje od naroda izjednačavano je sa otpadništvom, odnosno *obesvećenjem jedne etničke strukture posvećene samim svojim poreklom.* Prvi zadatak jevrejskog naroda bio je, dakle, da sve do kraja istorije očuva svoj identitet netaknutim; drugim rečima, da večito ostane na raspolaganju Bogu.

XXVI POGLAVLJE

SINKRETIZAM I KREATIVNOST U DOBA HELENIZMA: OBEĆANJE SPASA

205. Religije Misterija

Kao što smo već napomenuli (§ 184), *obećanje spasa* čini novinu i glavnu karakteristiku helenističkih religija. Svakako, reč je u prvom redu o ***individualnom spasenju,*** ali i kultovi dinastija usmereni su ka analognom cilju.[420] Ugledni svetitelji, koji su došli do saznanja o smrti i vaskrsu, bliži su čoveku od tradicionalnih bogova. Njihcrv kult sadržavao je jednu više ili manje razrađenu inicijaciju (katihizis, obrede, upućivanje u »tajne«), posle koje je novi vernik priman u zajednicu. Pripadanje jednoj zajednici nimalo nije sprečavalo uključivanje vernika u druga tajna bratstva. Kao i svi onovremeni duhovni tokovi, nada u spasenje razvijala se pod znakom sinkretizma.

U stvari, religijski sinkretizam je glavno obeležje helenističkog vremena. Ta prastara i široko rasprostranjena pojava odigrala je važnu ulogu u obrazovanju hititske, grčke i rimske religije, kao i u religiji Izraela, budizmu Mahajane i taoizmu. Ali, ono po čemu se sinkretizam helenističke i rimske epohe izdvaja od ostalih, to su njegove široke razmere i iznenađujuća kreativnost. Daleko od toga da bude neplodan, on se pojavljuje kao neophodan uslov stvaralačkog razvoja bilo koje religije. Videli smo već koliki je značaj imao u judaizmu posle izgnanstva (§ 202), a kasnije ćemo videti da su sličnim procesom nastale i neke tvorevine iranske religioznosti (§ 212). I prvobitno hrišćanstvo razvijalo se u sinkretističkoj sredini. Istina je da je υ doba koje mi razmatramo jedino bog Serapis bio rezultat sklad nog sjedinjavanja dveju božanskih figura. Ali, grčko-istočnjačke Misterije, eshatološke i apokaliptične teoriie, kult vladalaca — da navedemo samo neke primere — takođe ilustruju značaj i snagu sinkretističke misli.

Moglo bi se reći da obećanja spasa nastoje da odstrane opasni uticaj boginje Tihe (»Sreća«; lat. *Fortuna).* Ćudljiva i nepredvidljiva, Tiha donosi i sreću i nesreću; ispoljava se kao *ananke* (»nužnost«) ili kao *heimarmene* (»sudbina«) i pokazuje svoju moć naročito u životima najvećih, kakav je Aleksandar.[421]Sudbina

---

[420] Na primer, uzdizanje nekog tradicionalnog boga na stepen zaštitnika dinastije: Apolona kod Seleukida, Zevsa kod Lagida, Atene kod Atalida. Divinizacija suverena i sinkretistički državni kultovi — npr. Serapisa u Egiptu u doba Ptolemeja — imali su isti cilj.

[421] *Up. Tam, Hellenistic Civilisation, str. 340.*

se na kraju povezuje s astralnim fatalizmom. Život pojedinica, isto kao i vek gradova i država, određen je zvezdama. Ova doktrina i astrologija — tehnika koja primenjuje njena načela — razvile su se pod uticajem opservacija Vavilonaca, primenjenih na kruženje zvezda. Svakako, teorija o podudarnosti makrokosmosa i mikrokosmosa bila je u Mesopotamiji, kao i u nekim drugim azijskim zemljama, već odavno poznata (§ 24). Međutim, u ovom slučaju, čovek ne samo da se osećao vezanim za kosmičke ritmove, već je otkrivao i to da mu sudbinu *odreduje* kretanje zvezda.[422]

Ta pesimistička koncepcija mogla se opovrći jedino uverenjem da su izvesna božanska bića izvan Sudbine, da su čak iznad nje. Bel je proglašen Gospodarem sreće, *Fortuna rector*. U misterijama Izide boginja uverava posvećenika da mu može produžiti život preko granice koju mu je sudbina predodredila. U *Hvalospevima Izide i Ozirisa,* boginja izjavljuje: »Ja sam Sudbinu pobedila i ona me sluša.« Štaviše, Tiha (ili Fortuna) postaje jedan od Izidinih atributa.[423] Brojni misteriozofski i hermetički tekstovi tvrde da za posvećene prestaju da važe sudbinska određenja.[424]

Za razliku od posvećivanja u Eleusinske misteriie, koje se moglo obaviti isključivo na *telesterionu* i određenog dana (up. § 97), posvećenja u druge religije spasenja mogla su se ostvariti bilo gde i bilo kada. Svi ti kulitovi posvećivanja upućivali su na drevnu prošlost, pa čak i onda kada su se redovno počeli upražnjavati pre manje od jednog veka. Radilo se svakako o jednom specifičnom klišeu *Zeitgeista* helenističke i rimske epohe, no, kao što ćemo kasnije videti, sve te religije spasenja ponovo su oživIjavale izvesne elemente drevnih religija. Sa izuzetkom dionisizma, sve Misterije su istočnjačkog porekla: frigijskog (Kibela i Atis), egipatskog (Izida i Oziris), feničanskog (Adonis), iranskog (Mitra). Ali, u helenističkoj epohi, naročito u vreme Carstva, ti istočnjački kultovi gube svoj etnički karakter; njihove strukture i soteriologije proklamuju univerzalistički cilj. Ono što je sačinjavalo suštinu njihovih javnih kultova poznato nam je; međutim, što se tiče tajnih rituala, odnosno posvećenja u pravom smislu reči, tu raspolažemo samo nekim uopštenim i zagonetnim podacima.

Poznato je da se posvećenik zaklinjao da će čuvati tajnu o svemu što bude video ili čuo u toku ceremonije. Potom mu je prenošena sveta mitska povest *(hieros logos)* o poreklu kulta, koja je njemu verovatno već bila poznata, ali mu se tom prilikom saopštavala nova ezoterična interpretacija, što je bilo ravno otkrovenju suštinskog smisla božanske drame. Posvećenju je prethodio period posta i mučenja posle kojeg je budući vernik izlagan purifikacijama i lustracijama. U Misterijama Mitre i Atisa na žrtvu su prinošeni bikovi i ovnovi i to iznad jame prekrivene rešetkom: krv je kapala na mista koji se nalazio ispod rešetke. Na još neobjašnjen način novi vernik je učestvovao u ritualu liturgijskog scenarija,

---

[422] Stoici su se trudili da isprave amoralnost astrologije; oni su tumačili Sudbinu kao Proviđenje koje vodi računa o moralu; u stvari, to Proviđenje je stvorilo planete. S druge strane, treba reći da je na osnovu vavilonskog astronomskog računanja i buduća istorija sveta bila podeljena na periode blagostanja i kriza kojima vladaju planete. Ta nova kosmo-istorijska vizija dovela je do stvaranja izvesnih eshatoloških teorija (npr. jevrejska apokalipsa, § 202; Zlatno doba za vreme Avgusta posle građanskih ratova, itd).

[423] Up. A. D. Nock, *Conversion,* str. 101, 288—89; J. Bergman, »I Overcome Fate, Fate Harkens to Me«, str. 39 i dalje.

[424] Up. Nock, *nav. delo,* str. 102. Sreća *(casus infestus)* ne može više biti protiv onih koji služe i slave Izidu (Apuleius, *Met.,* XI. 15). Gnostici nisu više robovi *fatuma* (Lactantiius, *Institutiones,* II, 16); jer duh *(nous)* je gospodar sudbine *(heimarmene)* isto kao i zakona *(Corp. Herm.*. 12, 9).

vezanog za smrt i vaskrsenje (ili ponovno rađanje) božanstva. Sve u svemu, posvećivanje se obavljalo kao neka vrsta *imitatio dei*. Većina delimičnih podataka kojima raspolažemo odnosi se na simboličnu smrt ili vaskrsenje mista. Tokom svog posvećivanja u Misterije Izide, Lucije, junak Apulejevih *Metamorfoza,* izlaže se »dobrovoljnoj smrti« i »približava carstvu smrti« kako bi nastupio »dan njegovog duhovnog rođenja« (XI, 21, 24). U Misterijama Kibele, novi vernik je smatran kao *moniturus, na putu ka smrti.*[425] Toj mističnoj smrti sledilo je novo, duhovno rađanje. U frigijskom ritualu, piše Salustije, nove vernike su »hranili mlekom kao da su ponovo rođeni« *(De diis et mundo,* 4). A u tekstu, poznatom pod imenom *Mitrina liturgija,* ali koji je prožet hermetičkom gnosom, može se pročitati: »Danas se preko Bebe, među njih bezbroj, ponovo rodi i postade besmrtan...« ili »Rođen ponovo da bi se njegovim rođenjem obnovilo stvaranje života. ..«.[426]

Tokom ceremonije novi vernik je posmatrao ili se služio nekim svetim predmetima. U isto vreme saopštavali su mu ili objašnjavali njihovu simboliku; reč je bila verovatno o nekom ezoteričkom tumačenju koje je u eksplicitnoj formi objašnjavalo i potvrđivalo njihovu spasonosnu vrednost. U određenom momentu svog posvećivanja, mist je uzimao učešća u ritualnoj gozbi. Ova drevna praksa u to doba imala je pre svega eshatološko značenje.[427] U Mitrinim misterijama hleb i vino su posvećenom davali snagu i mudrost u ovom životu a slavu i besmrtnost u drugom.[428] Blagodareći posvećenju, novi vernik je postajao ravan bogovima. Apoteoza, deifikacija, demortalizacija *(apathanismos)* zajedničke su koncepcije svih Misterija.[429]

206. Mistični Dionis

U helenističko i rimsko doba najpoznatiji grčki bog bio je Dionis. Eliminisanjem ekstaze (koja se u dionizijskim misterijama i dalje zadržala) njegov javni kult je postao »očišćen« i oduhovljen.[430] Njegova mitologija bila je najbliža životu. Veliki broj skulptura, a naročito ukrasa na sarkofazima, inspirisan je čuvenim događajima iz njegova života, na prvom mestu njegovim detinjstvom (čudesno rođenje, kotarica) i izbavljenjem Arijadne koje prati *hieros gamos.* Mitologija, kultna mesta, spomenici, sve je to u velikoj meri podsećalo na dvojaku prirodu Dionisa, rođenog od Zevsa i jedne smrtnice, gonjenog a ipak pobednika, ubijenog i vaskrslog. U Delfima je prikazivana njegova grobnica, a pri tom su brojni spomenici predstavljali njegovo uskrsnuće. On je uspeo da svoju majku dovede do Olimpa i da Arijadnu vrati iz Podzemlja i oženi se njome. A u helenističko doba figura Arijadne bila je simbol ljudske duše, te, prema tome, Dionis nije samo oslobađao dušu smrti nego se s njom i združivao u mističnim svadbama (Schneider, *nav. delo,* II, str. 802).

---

[425] Firmicus Maternus, *De errore profanorum,* 18. Druge primere vid. u Eliade, *Naissances Mystiques,* str. 236.

[426] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* str. 10, navedeno u *Naissances Mystiques,* str. 236.

[427] Vid. dokumenta koja navodi F. Cumont, *Religions orientales,* str. 219, nap. 43, str. 256, nap. 52.

[428] *F. Cumont, Textes et Monuments figures relatifs aux Mysteres de Mithra, I, str. 320 i dalje.*

[429] *Up. R. Reitzenstein, Die Hellenistische Mysterienreligionen, str. 29 i dalje; S. Angus, The Mystery Religions and Christianity, str. 106 i dalje.*

[430] Up. Carl Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus,* II, str. 801.

Popularnost Dionisa se takođe širila i preko društava *Tehnita* ili dionizijskih Artista, udruženja koja su postojala u Atini već oko ~300. godine. Reč je o parareligioznzim bratstvima[1,2] koja nisu imala karakter misterija. Što se tiče dionizijskih misterija *stricto senso,* već smo prikazali jezgro njihovih problema (§ 125). Podsećamo da u *Bahanalijama* Dionis proklamuje misterioznu strukturu svog kulta i objašnjava neophodnost tajne posvećivanja: »Njihova tajna štiti od mešanja sa onima koji nisu bahanti.« — »Kakvu korist od toga imaju oni koji ih slave?« — pitao je Pantej. — »Nije ti dopušteno da to saznaš, ali to su stvari koje vredi upoznati« (redovi 470—74). Sve u svemu, tajna posvećenja je bila dobro čuvana. Izuzev nekih orfičkih himni iz poznijeg vremena, tekstovi koji se odnose na liturgiju gotovo su sasvim nestali. Arheološki nalazi helenističke i rimske epohe su dosta brojni, ali objašnjenje njihove simbolike, čak i u slučaju kada ga prihvata većina naučnika, ne uspeva da osvetli inicijaciju u pravom smislu reči.

Reč je, bez sumnje, o zatvorenoj, odnosno ritualnoj inicijacijskoj strukturi dionizijskih tijada. Jedan natpis iz Kume (poč. V veka) dokazuje da su bratstva imala sopstvena groblja na koja nisu primani drugi, osim vernika Bahovih misterija.[431] Moglo se dokazati (suprotno mišljenju nekih naučnika koji su u njima videli samo povoljna mesta za gozbe i profana veselja) da su dionizijske pećine bile obredna mesta. Najstarija ikonografska svedočanstva, koja vode poreklo iz VI veka, prikazuju Dionisa kako spava u pećini ili bahantkinju (menadu) kako igra pred velikom maskom boga, smeštenom u unutrašnjosti pećine. A tekstovi aludiraju na svete igre i ritualne gozbe ispred dionizijskih pećina; s druge strane, oni preciziraju da se ceremonije održavaju noću, kako bi se obezbedila tajnost. Što se tiče rituala posvećenja, tu raspolažemo jedino hipotezama. U svome eseju o predstavljenim scenama Fridrih Mac (Friedrich Matz), izražavajući uverenje i nekih drugih naučnika, zaključuje da se glavni čin posvećenja svodio na odmotavanje falusa, koji je bio uvijen u mrežu *(liknon).*[432] Verovatno da je ova često ilustrovana scena imala ritualni značaj, ali Boajanse (Boyance) je umesno ukazao na to da su tekstovi, koji pominju *liknon,* u vezi sa svim oblicima inicijacija, ne samo s dionizijskim.

S druge strane na jednom gipsanom reljefu, sačuvanom u muzeju Ostije (tabla XXV, Mac), gde su Dionis i tri druge ličnosti označene poimence, jedna kotarica nosi oznaku: *Mysteria.* A kotarica sadrži *crepundia* ili *signa,* odnosno »mistične igračke« (čigra, čegrtaljka, koščice i ogledalo) koje se pominju još u III veku pre Hr. u papirusu Goruba. S tim igračkama su titani uspeli da namame dete, Dionisa-Zagreja, koje su posle ubili i isekli na komade (up. § 125). Ovaj mit su nam preneli samo neki hrišćanski pisci, ali je on bio poznat i dvojici posvećenih u Misterije — Plutarhu i Apuleju — kao i orfičkim bratstvima helenističkog Egipta.[433] Sudeći po spomenicima, hvalisavo prikazivanje falusa izgleda da je činilo deo »tih pomalo zastrašujućib rituala koji su prethodili pristupanju bogu«.[434] Boajanse smatra da »ono što je u mistu moglo roditi veru, tj. sigurnost u božansku podršku, kadru da mu obezbedi povlašćenu sudbinu na onome svetu, nije moglo biti samo viđenje jednog takvog predmeta« (str. 45). Glavni čin inicijacije bio je ostvarivanje

---

[431] Vid. Cumont, *Les Religions orientales,* str. 197, sl. 12; *Lux perpetua,* str. 252, sl. 6; up. *isto,* str. 405—406.

[432] F. Matz, *Dionysiake tilete,* str. 16. Up. Boyance, »Dionysiaka«, str. 35, nap. 2; Eliade, *Histoire des croyances et des idees religieuses,* I, str. 384 i dalje.

[433] Boyance, »Dionysiaca«, str. 55. O *crepundia* vid. takođe R. Turcan, *Les sarcophages romains á representation dionysiaque,* str. 407 i dalje.

[434] Boyance, str. 45. Up. Turcan, »Du nouveau sur l'initiation dionysiaque«, str. 108.

božanskog prisustva putem muzike i igre, koje su budile »veru u prisnu vezu, ostvarenu s bogom«.[435]

To su, svakako, sasvim opravdana zapažanja, no ona ne doprinose našem boljem poznavanju rituala posvećenja. U svakom slučaju mora se prihvatiti da je prikazivanje falusa predstavljalo religiozni obred, jer je bila reč o organu koji je rodio Dionisa, u isti mah i *boga i smrtnika koji je pobedio smrt.* Dovoljno je setiti se sakralnosti pridavane *lingamu* Šive pa da shvatimo da u kontekstima nekih religija organ oplođavanja jednog boga ne simbolizuje samo njegovu stvaralačku moć već i njegovo *prisustvo.* U savremenom zapadnom svetu takav relieiozni doživljaj verovatno nije moguć. Jer, za razliku od Misterija, hrišćanstvo ne zna za svetu vrednost seksualnosti. Isto zapažanje moglo bi se primeniti i na ritualne dionizijske gozbe, kada su se posvećeni, okićeni cvećem, prepuštali radosnom pijanstvu, koje su smatrali božanskim. Nama je teško da razumemo čega ima svetog u takvom uživanju, međutim, ono je anticipiralo obećano blaženstvo posvećenima u Dionisove misterije.[436]

Pozniji tekstovi, odražavajući orfičku eshatologiju, insistiraju na ulozi Dionisa kao Vladara novog doba. Mada je bio dete, Zevs mu je dao da vlada nad svim bogovima Univerzuma (fr. orph. 207). Epifanija božanskog Deteta najavljuje novu mladost Univerzuma, kosmičku palingenezu.[437] (Dete, tako, kao simbol ponovnog rađanja i obnavljanja produžava religijski simbolizam falusa.) Nade, vezane za trijumf Dionisa, dakle, nade u periodičnu regeneraciju sveta, implicirale su verovanje u neizbežni povratak Zlatnog doba. To je ono što objašnjava popularnost naziva Novi Dionis koji se davao nekim ličnostima (ili su ga one samo usvajale) početkom naše ere.[438]

207. Atis i Kibela

Kult Kibele i »Misterije« vezane za Atisa još bolje od drugih onovremenih religijskih formi ilustruju strukturalnu raznovrsnost sinkretističkih tvorevina. Istorija frigijske boginje, prihvaćene u Rimu ~ 205—204. radi spasa Republike, ozbiljno ugrožene vojnom silom Kartaginjana (§ 168), bila je stara više hiljada godina. Crni kamen kojim je Kibela ritualno prikazivana, svedoči o arhaičnosti njenog kulta: stena je jedan od najstarijih simbola Zemlje-Majke. Uz to Atis i njegov kult takođe vode poreklo od stene, drugim rečima od Velike Majke Kibele. Prema mitu koji prenosi Pausanija (VII, 17 : 10—12), hermafroditsko čudovište, Agditis, rođeno je iz stene koju je oplodio Zevs.[21] Bogovi su odlučili da ga uškope

---

[435] Boyancę, str. 44. Druge scene posvećivanja analizovao je Turcan, *Les sarcophages...,* str. 402 i dalje. Čuvene freske vile Item (»Villa dei Misteri«) u Pompejima po svoj prilici takođe se odnose na dionizijski kult. Ali, suprotno mišljenju onih koji smatraju da freske prikazuju epizode posvećivanja, neki autori smatraju da se one ne odnose na Misterije i ne prikazuju mit boga a ni etape posvećivanja; up. G. Zuntz, »On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri«, str. 180—181.

[436] Up. F. Cumont, *Religions orientales,* str. 203; isti, *Symbolisme Funeraire,* str. 372; isti, *Lux perpetua,* str. 275 i dalje.

[18] »Koncept polingeneze i ideja da se novi bog pojavljuje periodično nisu bili samo koncepti na očigledan način usklađeni sa shvatanjem koje je impliciralo smenjivanje epifanija i nestajanja *(aphanismo'i)* boga koji se manifestuje kroz svoje godišnje ili dvogodišnje parusije *(trieterides).* Na planu kosmičkog trajanja ovaj koncept se lako može transponovati u obliku kružnog ciklusa takođe kosmičkih razmera« (Jeanmaire, *Dionysos,* str. 413—14). O dionizijskom simbolizmu Deteta vid. takođe Turcan, *Les sarcophages...,* str. 394 i dalje, 405 i dalje, 433 i dalje.

[438] Žanmer (Jeanmaire) (str. 416) navodi Ptolemeja XI, trijumvira Antonija i, kasnije, Trajana, Hadrijana i Antoniusa.

i preobraze u Kibelu. Prema jednoj drugoj varijanti iz hermafroditove krvi nikao je badem. Pošto je pojela jedan od njegovih plodova, Nana,[22] kći reke, rečnog boga Sangarija, zatrudni i rodi dete Atisa. Kada je ovaj odrastao, isprosi kraljevu kćer i dok je proslavljao svadbu, Agditis, koji ga je voleo, uđe u svečanu dvoranu. Prisutne zahvati ludilo, kralj sebi odseče genitalije, a Atis pobegne, osakati sebe pod jednim borom i umre. Očajni Agditis pokuša da ga oživi, ali se Zevs tome usprotivi; on jedino dopusti da telo Atisa ostane nepokvarljivo i da mu kao jedini znak života ostane kosa koja raste i pokretan mali prst.[23] Kako Agditis nije ništa drugo do epifanija androgine Velike Majke, Atis je u isti mah i sin i ljubavnik i žrtva Kibele. Boginja žali zbog svoje ljubomore, kaje se i oplakuje ljubljenog.

Ova drevna mitologija i krvavi rituali, koje ćemo malo dalje pomenuti, predstavljaju poreklo jedne religije spasenja koja će postati veoma rasprostranjena u prvim stolećima hrišćanske ere po celom Rimskom carstvu. Sasvim je sigurno da mitsko-ritualni scenario ilustruje »misteriju« vegetacije (up. § 12); krv i polni organi, žrtvovani Kibeli, obezbeđuju plodnost Zemlje-Majke. Ali tokom vremena ovaj prastari kult se uklopio u nove religijske simbole; njegovi krvavi rituali postali su sredstva iskupljenja. Verovatno da je soteriološka uloga kulta bila poznata već od ranije. U Pesinuntu je postojalo tajno bratstvo tipa Misterija.[24] Daleko ranije no što je uveden u Rimu, kult Atisa i Kibele širio se po Grčkoj, gde je verovatno pretrpeo izvesne modifikacije. U Grčkoj, kao i u Rimu, odbojnost prema krvavim ritualima kastracije i sveštenicima evnusima potiskivala je Atisa u drugi plan.

Dugo vremena ovaj bog u Rimu nije imao nikakav javni kult, premda brojne statuete od pečene gline iz II veka pre Hr. potvrduju da se za njega znalo. Tek pod Klaudijem i njegovim sledbenicima Atis i obredi vezani za njega dospeli su u prvi plan; važnost tog događaja nećemo propustiti da pomenemo.

Praznici su svetkovani o prolećnoj ravnodnevici[439] od 15. do 23. marta. Prvog dana *(canna intrat,* »prispeće trske«) bratstvo kanofora donosilo je u hram posečenu trsku; prema legendi, Kibela je našla dete, Atisa, ostavljeno na obali reke Sangarije. Posle sedam dana, bratstvo dendrofora donosilo je iz šume jedan posečen bor *(arbor intrat)*. Stablo je bilo prekriveno zavojima kao kakva lešina, a u sredini je bila obešena slika Atisa. Drvo je predstavljalo mrtvog boga. Na dan 24. marta, »dana krvi« *(dies sanguinis),* sveštenici (gali) i neofiti su se uz zvuke frula, cimbala i talambasa predavali jednoj mahnitoj igri, šibajući se do krvi i ranjavajući ruke noževima: na vrhuncu ludila novi vernici su odsecali svoje polne udove i prinosili ih kao žrtvu boginji.

Očajničkom jadikovanju u toku noći od 24. do 25. marta sledila je nagla eksplozija radosti, kada se ujutru najavljivalo »vaskrsenje« boga.[440] To je bio dan »veselja«, *Hilaria.* Posle jednodnevnog »odmora« *(requietio),* 27. mart je bio dan velike pro cesije na reku gde je kupana statua Kibele *(lavatio)*. Prema nekim

---

[439] Podaci koji se odnose na kalendar svetkovina potiču iz poznijeg perioda (III i IV vek posle Hr.); up. *Etat des questions* (§ 207). Ali za nas je bitna struktura kulta dok je on bio na vrhuncu.

[20] Više autora uz ovu scenu navodi odlomak hrišćanskog pisca Firmika Materna (IV vek) koji opisuje nočne jadikovke oko jedne božanske statue stavljene na nosila. Iznenada, situacija se razvedrava, dolazi jedan sveštenik koji teša vernike: »Hrabro, vemicii, foog je spasen; a i vašim imuikama doćd će kraj« *(De errore profanorum religionum,* 22). Firmik Materno se ne izjašnjava jasno o kom kultu se radi, ali njegov opis izgleda da pre odgovara Ozirisu; up. Hepding, *Attis,* str. 106; Loisy, *Les mysteres paiens et le mystere chrćtien,* str. 102. Međutim, ne treba zaboraviti da između ta dva kulta postoji strukturalna analogija; up. M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis,* str. 116.

piscima, posvećivanje pojedinaca slavilo se 28. marta; novi vernici su posvećivani krvlju žrtvovanog bika ili ovna *(taurobolium* i *criobolium).* Verovatno je ovo žrtvovanje zamenjivalo samosakaćenje posvećivanog, jer je ovaj boginji prikazivao genitalne organe žrtava. Priman je u »svadbenu sobu« *(pantos cubicidum)* ili »pod baldahin« u svojstvu mističnog supruga Kibele baš kao što gal ulazi u svetilište da Majci ponudi na žrtvu ostatke svog sakaćenja.[441]

što se tiče samog posvećivanja u pravom smislu reči, jedini podatak kojim raspolažemo jeste formula navedena kod Klementa Aleksandrijskog, a koja je posvećenima služila kao lozinka: »jeo sam uz zvuke talambasa; pio uz zvuke cimbala; nosio sam *kernos;* ušao sam pod baldahin« *(Protrept.,* II, 15). Sličnost sa Eleusinskom sintemom je očigledna (up. § 98): može se objasniti ili kao pozajmica, s jedne iJi druge strane, ili kao derivacija jedne opšte formule, korišćene u mnogim misterijama helenističke eDohe. Ta formula je svakako u vezi sa inicijacijskim obredima. Talambas i cimbalo su omiljeni Kibelini instrumenti. Pošto su Atisa nazivali »požnjeveni zeleni klas« *(Philosophoumena,* V, 8), verovatno je da se ritualni obed uglavnom sastojao od hleba i vina; zapravo Firmik Materno (Firmicus Maternus) *(De errore,* 18) tumači ga kao demonski i kobni ekvivalent hrišćanskog pričešća. Što se tiče *kernosa,* verovatno da i u kultu posvećenja Atisu ovaj vrč od pečene gline nije bio korišćen kao sud za prinošenje žrtve u hrani, nego za prinošenje polnih organa bika ili ovna Majci »pod baldahin«.[442]

Kao što ćemo videti, Misterije Atisa i Kibele, bar u poznije vreme, počeće posvećenima da obećavaju »besmrtnost«. Za sada je važno da bliže ispitamo značenje njihovih glavnih obreda, tj. neke zabrane u vezi sa ishranom i samokastraciju gala (sveštenika). Helenističke misterije su i pored svoje »produhovljenosti« sačuvale brojne arhajske elemente. Reč je, uostalom, o jednoj karakteristici religijskih pokreta koji su zahtevali individualnu inicijaciju. Omofagija, jedan od glavnih dionizijskih obreda, bila je kadra da oživi specifični religijski doživljaj primitivnih lovaca (§ 124). A što se tiče inicijacija u Eleusinske misterije, one su omogućavale vraćanje nekim arhajskim svetim običajima, u prvom redu, pridavanju sakralne vrednosti žitu i hlebu (§ 99). Uopšte uzev, može se reći da obredi inicijacijske strukture ponovo otkrivaju neke arhajske postupke i revalorizuju veliki broj zaboravljenih ritualnih objekata. Setimo se samo noža načinjenog od kremena, korišćenog za obrezivanje posvećenih, ili uloge čegrtaljke (bull-roarer) u orfičkoj mitologiji i inicijaciji, ili religijske uloge »tajne« (§ 99).

Helenističke Misterije koriste arhajske rituale — divlju muziku, frenetičnu igru, tetoviranje, udisanje halucinogenog bilja — da bi se privuklo božanstvo, odnosno ostvarila *unio mystica.* U Atisovirn Misterijama, post, nametnut neofitu, sastojao se uglavnom u uzdržavanju od hleba[443] jer je bog »klas, požnjeven zelen«. Prvi obed posvećivanja svodio se uglavnom na uooznavanje sa sakralnim vrednostima hleba i vina, što je bilo iskustvo retko dostupno.žiteljima gradova. Što se tiče samosakaćenja gala i nekih vernika tokom njihovog ekstatičkog transa, ono

---

[441] Up. Hepding, *nav. delo,* str. 190 i dalje. Prema jednom drugom tumačenju, *pantos* (doslovno: »boginjina soba«) bila je pećina ili podzemna odaja u samoj crkvi III u neposrednoj blizdni; silazeai u nju, vernik je ostvarivao jedan *descensus ad inferos;* vid. Vermaseren, *nav. delo,* str. 117—118. Treba dodati da se u vreme carstva *taurobolium* i *criobolium* mogu obavljati u bilo koje doba. Ove žrtve su prinošene i za zdravlje imperatora.

[442] Sledimo tumačenje Hepdinga, *nav. delo,* str. 190 i dalje, i tumačenje Loazija (Loisy), *Les mysteres pciiens,* str. 109 i dalje. Up. takođe Vermaseren, *nav. delo,* str. 118.

Što nije povlačilo za sobom uzdržavanje od fazana; »gurmansko uzdržavanje«, kako ga je nazvao sveti Jeronim *(Ep.* CVII, *ad Lactam),* navedeno prema Loisy, *nav. delo,* str. 89, nap. 4.

ih je oslobađalo svih grehova, drugim rečima, omogućavalo im je potpuno predavanje božanstvu.[444] Takav jedan doživljaj je teško analizovati; uz manje ili više nesvesne porive koji vladaju novim vernikom, treba imati u vidu i nostalgiju za ritualnom androginijom, zatim želju da se putem neobične i spektakulame nemoći uvećaju »svete moći«, a možda čak i vernikovu težnju da kroz jednu totalnu *imitatio dei* oseti kako se našao van svih tradicionalnih struktura. Sve u svemu, kult Atisa i Kibele je omogućavao da se ponovo otkrije religijsko značenje seksualnosti, fizičke patnje i krvi. Zanos je oslobađao vernike autoriteta normi i konvencija; i u izvesnom smislu on je predstavljao otkrivanje slobode.

Nasuprot tendenciji ka vraćanju prastarim iskustvima, pokazuje se napor da se božanski par Atis — Kibela »sublimira« i da se njihovi kultovi interpretiraju na nov način. I ovoga puta pred nama je jedna pojava, svojstvena onovremenom religijskom sinkretizmu: želja da se istovremeno povrate vrednosti iz najstarije prošlosti i ispolje najnovije duhovne tvorevine. Alegorična interpretacija, veoma često korišćena od strane teologa i filozofa iz prvih stoleća hrišćanske ere, identifikovala]e Atisa sa samim principima stvaranja i dijalektičkim procesom život—smrt—novo rađanje. Paradoksalno, Atis je na kraju pripojen suncu da bi postao centar solarne teologije, veoma rasprostranjene pred kraj paganizma. Prvo značenje inicijacije — mistično sjedinjavanje s bogom — obogaćeno je novim vrednostima. Jedan rimski natpis iz 376. godine proklamuje da će onaj ko ispuni žrtvovanje bika ili oraa biti »ponovo rođen i to za večnost«.[445] Radi se verovatno o hrišćanskom uticaju. Ali obećanje »uskrsnuća« ili »ponovnog rađanja« bilo je sadržano u mitsko-ritualnom scenariju *Hilaria.* Verovatno da su, suočeni sa uspehom hrišćanstva, i teolozi misterija počeli da ističu ideju o besmrtnosti kao posledicu spasenja koje nudi Atis. Kako god bilo, sigurno je da su rimski imperatori, naročito poslednji Antonini, snažno podržavali frigijski kult u nadi da će zaustaviti uspon hrišćanstva.

208. Izida i egipatske Misterije

Egipatske misterije se razlikuju od drugih sličnih verskih društava po tome što nam je poznato »kako su nastale«, kao i kako su se širile po Aziji i Evropi. Početkom II veka pre Hrista, Ptolemej Soter donosi odluku da učvrsti svoju vlast uz pomoć jednog božanstva koje će, kao najviše, prihvatiti i Egipćani i Grci. Tako je on uzdigao Serapisa kao velikog narodnog boga. Prema predanju koje prenosi Plutarh *(de Izide,* 28), Ptolemej je video kip boga u snu. Godine ~286 (ili ~278) kip je preneo Sinop da bi bio postavljen u hramu koji je upravo podignut u Aleksandriji. Etimologija Serapisa i njegova postojbina još su kontroverzne. Njegovo ime obično se izvodi iz *Oserapis,* što znači »Oziris-Apis«.[446] Sto se tiče njegovog kulta, Ptolemej Soter zadužuje dvojicu učenih teologa da ustanove njegovu strukturu: egipatskog sveštenika Manetona i Grka Timoteja. Prvi, autor

---

, Vid. dobra zapažanja Mišela Meslena (Michel Meslin), »Realites psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux«, str. 297. Precizirajmo da apsolutno predavanje božanstvu nije impliciralo, kao obavezno, seksualno samosakaćenje. Čednost se u toku svetkovine mogla ostvariti simboličnim venčanjem. Drugi stepen posvećenja bogu Mitri nazivan je *Nymphus;* mist je postajao božja supruga, ali obred je bio cisto duhovni; up. Meslen, *nav. delo,* str. 302—303.

[445] *Taurobolio criobolioque in aeternum renatus;* natpis navodi Hepdmg, str. 89. Ali se katkad taurobolija ponavljala posle 20 godina; up. Loisy, *nav. delo,* str. 119 i dalje; Vermaseren, *nav. delo,* str. 106.

» Ali vid. Ruth Stiehl, »The Origin of the Cult of Serapis«.

više dela od kojih je jedno *Istorija Egipta,* dobro je poznavao grčku kulturu; drugi, član slavne porodice Eumolpida iz Eleusine, bio je posvećen u više misterija.

Uspeh novog kulta bio je obezbeđen blagodareći velikom ugledu koji su uživali Izida i Oziris. Kao što smo videli (§ 33), teolozi Novog Carstva razradili su grandioznu religijsku sintezu spojivši Ozirisa i Raa; u početku su ih smatrali kao komplementarne, da bi na kraju ta dva velika boga postala istovetna. Ozirisova popularnost nije prestajala da raste, jer je on bio jedini egipatski bog koji, ubijen, trijumfuje nad smrću i biva »oživljen« uz pomoć Izide i Horusa. U Abidosu i drugim mestima ispred hramova, izvođeni su obredni scenariji koji su prikazivali razne epizode iz legendi o njemu. Herodot je prisustvovao sličnim ceremonijama u Saisu; on ih je izjednačavao s grčkim Misterijama i to je razlog što se uzdržavao da ih opisuje (II, 61).[447] Nema sumnje da su se izvesni ritualni oziriski obredi, obavljani unutar hramova, odnosili na budući život.[448] Ali bilo bi rizično objašnjavati ove tajne obrede kao prave ceremonije posvećenja, vršene u cilju »spasenja« žive individue. S druge strane, teško je poverovati da jedan teolog kao što je Maneton nije uključio u Izidine misterije i starije verske tradicije. Dokazano je, na primer, da aretalogije Izide ne predstavljaju nešto novo: već da, naprotiv, preuzimaju formule starih rituala u vezi s kraljevskom ideologijom.[449] Osim toga, kao što ćemo kasnije videti, Misterije

Izide su produžavale i neke druge ceremonije, praktikovane **u** starom Egiptu.

Za naše razmatranje nije od značaja utvrđivanje hronologije niti pak raznih nepredviđenih okolnosti koje su pratile širenje kulta van granica Egipta. Šireći se na samom početku po Maloj Aziji i Grčkoj, egipatski kult u II stoleću prodire u Italiju, a na početku I veka i u Rim. On postaje toliko popularan da se narod u više navrata ogorčeno suprotstavlja odlukama Senata o rušenju hramova. Kao i druge Misterije helenističke i imperijalne epohe, Misterije Izide i Serapisa sadržavale su javne svetkovine, svakodnevni kult i tajne rituale koji su činili pravu inicijaciju. Prva dva sistema ceremonija u glavnim crtama su nam poznata, a što se tiče inicijacije imamo Apulejevo svedočanstvo iz XI knjige *Metamorfoza* koje se sasvim opravdano smatra najdragocenijim dokumentom celokupne stare literature o Misterijama.

Dve velike narodne svetkovine obnavljale su izvesne epizode mita Ozirisa i Izide. Prva, *Navigium* ili »Izidin brod«, označavala je početak plovidbe u proleće. Druga, *Inventio* Ozirisa, održavala se od 29. oktobra do 1. novembra. Posle tri dana posta, jadikovanja i pantomime, kojima je trebalo predstaviti traganje za masakriranim i raskomadanim Ozirisom i Izidine pogrebne obrede (up. § 29), sledili su radost i veselje vernika kada im je saopštavano da je telo boga pronađeno, nanovo sastavljeno i oživljeno.[36] Svakodnevne službe vršene su zorom i po podne. Od ranog jutra otvarana su vrata svetilišta i posmatrači su mogli gledati kipove bogova i prisustvovati obredu koji su obavljali sveštenici.

Prema Apuleju, na dan koji je boginja unapred odredila, prvosveštenik škropi vodom neofita i saopštava mu »tajno neka uputstva koja nisu stvorena za nedostojni ljudski glas«. Zatim mu pred svima preporučuje da se tokom deset dana

---

[M] Istoričar je pokazao istu uzdržanost u vezi sa Samotračkim (II, 51) i Eleusinskim (II, 171)) misterijama, kao i u vezi s orfizmam (II, 123).

[M] Vid. neke bibliografske indikacije kod F. Cumont, *Les religions orientales,* str. 243—44, nap. 96—101; up. takođe A. Loisy, *Les Mysttres paiens,* str. 136 i dalje; G. Nagel, »The 'Misteries' of Osiris in Ancient Egypt«, str. 124 i dalje (tekstovi hrama u Abidosu).

[55] Jan Bergman, *Ich biti Isis,* str. 121—240.

uzdržava od mesa i vina. Iste večeri brojni vernici mu uručuju razne darove, a potom ga sveštenik, obučenog u lanenu tuniku, odvodi u najskrovitiju kapelu svetilišta. »Sigurno ćeš me, pažljivi čitaoče, iz radoznalosti upitati šta je potom rečeno i učmjeno. Rekao bih ti, da je to moguće; saznao bi kada bi to bilo dopušteno saznati [...] Pa ipak, možda te tvoja pobožnost čiili radoznalim, stoga te neću dugo držati u neizvesnosti. Slušaj, dakle, ali mi veruj, jer govorim istinu. Dosegao sam samu smrt; pošto sam stao na Prozerpinin prag, vraćen sam nazad kroz četiri elementa. U ponoć sam video sunce kako blista. Mogao sam da gledam podzemne i nebeske bogove i da im se divim izbliza« *(Met.,* XI, 23).

Reč je očito o doživljaju smrti i uskrsnuća, ali, pri tome, ostaje nepoznat njegov specifični sadržaj. Neofit se spušta u Podzemni svet i vraća prolazeći kroz četiri kosmička elementa;
on vidi sunce gde svetli u mrkloj noći, slika koja bi se mogla odnositi na Ozirisa-Ra dok plove tokom noći Podzemnim svetom; zatim se približava bogovima, posmatra ih i divi im se izbliza. Bilo je pokušaja da se u ovoj enigmatičnoj rečenici otkrije aluzija na prolaz neofita kroz razne dvorane, ukrašene kipovima bogova koji prikazuju Podzemni svet, i potom njegov iznenadni ulazak u jednu jako osvetljenu odaju. Drugi naučnici pominjali su parapsihološka stanja i hipnozu. ύ stvari, sve što se može utvrditi to je da mist na kraju stiče osećaj da se poistovetio sa Ozirisom-Ra i Horusom. Jer ujutro, obučen u dvanaest ritualnih odora koje simbolišu dvanaest zodijaka, on se penje na podijum u samom središtu hrama glave oveneane palminom krunom. »Tako ukrašen, da podražava sunce, postavljen tamo kao kakav kip«, on se pojavljuje pred očima gomile, ispred statue Izide. Za heroja *Metamorfoza,* taj dan je postajao »dan godišnjice njegova ponovna rađanja u okrilju Misterija«. Posvećivanje se okončavalo trećeg dana ritualnom gozbom. Međutim, posle godinu dana, opet na zahtev boginje, neofit je bio uvođen u »noćne misterije vrhovnog boga« (XI, 28); to je po svoj prilici bila ceremonija vezana za *Inventio* Ozirisa. Najzad, pojavivši se i po treći put, boginja mu preporučuje još jedno posvećenje, no o tom poslednjem inicijacijskom doživljaju Apulej nam ne saoDŠtava ništa.

Kao što smo videli (§ 33), u starom Egiptu je postojala nada u posthumnu identifikaciju sa Ozirisom. Ali posvećivanju u Misterije, neofit je već *tu dole* sticao mističnu identifikaciju s bogom; drugim rečima »divinizovana« je i *živa* individua, a ne samo njen duh posle smrti. Na isti način kao što je Oziris bio »oživljen« uz pomoć Izide, »divinizacija« neofita je bila u suštini boginjino delo. Nije nam poznato kakav je bio mistov »ovozemaljski život«; međutim, sasvim je sigurno da nijedan od posvećenih nije sumnjao u svoj privilegovan status kod bogova, posle smrti. Ako smo, što se tiče inicijacija u pravom smislu reči, primorani da činimo pretpostavke, podaci, koje pruža Apulei, omogućuju nam da shvatimo sinkretističku strukturu novog kulta. Egipatski elementi imaju vrlo važnu ulogu: mitskoritualni scenario Izide i Ozirisa inspirisao je dve javne svetkovine, a verovatno, bar delimično, i rituale posvećivanja; uzdizanje Izide na stepen univerzalne, pa čak i jedine boginje, i Ozirisa na nivo vrhovnog Boga, nastavlia tendenciju, uočenu još u arhajskoj eposi (up. § 33), o uzdizanju raznih božanstava na viši nivo. S druge strane, silazak mista u Podzemni svet i njegovo uspinjanje kroz kosmičke elemente odaje jednu specifično helenističku koncepciju.

Velika popularnost egipatskih Misterija u prvim stoiećima hrišćanske ere i činjenica da su izvesni ikonografski i mitološki elementi Device Marije pozajmljeni od Izide ukazuju na to da je posredi jedno autentično religijsko stvaralaštvo, a ne veštački i zastareli *revival.* Bogove misterija treba smatrati

novim epifanijama Izide i Ozirisa. štaviše, neoorfički i neoolatonski teolozi razvijaće upravo te helenističke interpretacije. Izjednačen s Dionisom (takođe ubijenim, raskomadanim i ponovo oživljenim), Oziris je savršeno ilustrovao neoorfičku teologiju: kosmogoniju, shvaćenu kao samožrtvovanje božanstva, kao rastapanje Jednog u Mnoštvo, za kojim sledi »vaskrsenje«, tj. stapanje Mnoštva u prvobitno Jedinstvo.[37]

Međusobnim poistovećivanjem svih bogova na kraju se dolazi do jednog »monoteizma« sinkretističkog tipa, omiljenog teo zofima poznije antike. Značajno je da takav »monoteistički« univerzalizam posebno uzdiže izrazito patetične bogove, kakvi su Dionis i Oziris. A što se tiče Izide i Ozirisa, poslednje njihove interpretacije i revalorizacije, koje su dali teolozi misterija i neoplatonski filozofi, biće vekovima smatrane za najvernije i najdublje ilustracije egipatskog religijskog duha.[450]

209. Otkrovenje Hermesa Trismegista

Pod nazivom hermetizam podrazumeva se sveukupnost verovanja, ideja i praksa, prenesenih u hermetičku literaturu. Reč je o iednom zborniku tekstova, nejednake vrednosti, sastavljenib između III veka pre i III veka posle Isusa Hrista. Među njima se razlikuju dve kategorije: spisi koji pripadaju narodnom hermetizmu (astrologija, magija, okultna znanja, alhemija) i naučna hermetička literatura koja pre svega podrazumeva sedamnaest rasprava na grčkom, *Corpus hermeticum.*[39] I pored razlika u nameni, sadržaju i stilu, među ovirn dvema grupama ipak postoji izvesno jedinstvo; ono podseća na odnose koji postoje između narodnog (§ 133) i filozofskog taoizma i na kontinuitet između »klasične« i »barokne« joge. Hronološki, tekstovi narodnog hermetizma su stariji, neki od njih potiču čak iz III veka pre Hrista. Što se tiče naučnog hermetizma, on se naročito razvio u II veku hrišćanske ere.

Kao što se može pretpostaviti, ova literatura uglavnom odra^ava judejsko-egipatski sinkretizam (znači i izvesne iranske elemente), zatim pomalo uticaj platonizma, a od II veka n. e. u. njoj postepeno preovlađuje gnostički dualizam. »Sudeći po protagonistima, dekoru i mitovima, ova literatura se predstavlja kao egipatska. Ta njena pretenzija, bar u nekim starim tekstovima, oslanja se na poznavanje Dtolemejskog ili rimskog Egipta, znanja
čiju vrednost ne treba potcenjivati.«[451] Ličnosti (Tot, Agatodemon, Amon itd.) ambijent (Memfis, Teba, Hermopolis, Sais, Asuan, itd.) i izvesni motivi faraonske teologije (na primer, pojava prvobitnih nadgrobnih humki u Tebi ili Hermopolisu)[452] indikacije su o kojima se mora voditi računa. Poistovećivanje Tota s Hermesom bilo je poznato već Herodotu (II, 152). Za pisce helenističke epohe Tot je bio zaštitnik svih nauka, pronalazač hijeroglifa i opasan čudotvorac. On je bio stvorio svet pomoću reči; i stoici su identifikovali Hermesa i *logos.*[iZ]

---

[57] Up. Macrobe, *In Somnium Scipionis,* I, 12.

[M] Up. tom III.

["] Osim toga, postoji još jedan latinski prevod, poznat pod nazivom *Asclepius,* jedna »Savršena rasprava« (Logos teleios), čiji je original i(zgubljen, a tridesetak izvoda iz približno 500. godina sačuvano je u *Anthologiumu* u Stobima.

[451] Jean Doresse, »L'hermetisme egyptianisant«, str. 442.

[452] U stvari, na papirusima se nalaze obnovljene verodostojne helenske verzije nekih mitova, npr. mita o Tefnut, gde Tot Hermes igra iizvesnu ulogu; up. Doresse, str. 449.

Spisi narodnog hermetizma odigrali su značajnu ulogu u doba imperije, naročito zbog svog »podsticajnog karaktera«: u vreme kada se smatralo da je sve u rukama Sudbine, ovi tekstovi su otkrivali »tajne Prirode« (doktrina analogije, odnosi »simpatije« između raznih kosmičkih nivoa), blagodareći kojima je *magus* sebi prisvajao njihove tajne moći. Čak se mogao koristiti i astralni fatalizam. U jednom od astroloških spisa, *Liber Hermetis*,[453] nema nikakve aluzije na problem smrti i budućeg života; ono što je važno to je kako da se srećno proživi na Zemlji. Međutim, saznanje, odnosno ovladavanje prirodom, omogućavalo je božanstvo. »Pošto je reč o otkrivanju čitavog spleta simpatija i antipatija koje priroda drži u tajnosti, kako ući u tu tajnu ako je kakav bog ne otkrije?«[454] Sledstveno tome, nauka hermetičkog tipa predstavlja u isti mah i misteriju i inicijatičko prenošenje te misterije; upoznavanje suštine postiže se molitvom i kultom, ili na nižem nivou, magijskom silom.[455]

U ovom amorfnom *corpusu* magijskih recepata i rasprava koje razmatraju magiju prirode i okultne nauke, neki put se naiđe na koncepcije, karakteristične za naučnu literaturu. U Kore *Kosmou* (14—18) stvaranje duša je opisano kao kakva alhemijska operacija. Molitva, kojom se završava *Asklepije* nalazi se, na grčkom, u jednom magijskom receptu. Važnost ove »popularne« hermetičke književnosti ne bi trebalo potcenjivati. Ona je nadahnjivala i pothranjivala Plinijevu *Istoriju prirode* i čuveno srednjovekovno delo *Fiziolog;* njene kosmologije i njene osnovne ideje (doktrina o simpatijama i podudarnostima, na prvom mestu o podudarnosti makrokosmosa i mikrokosmosa) imale su puno uspeha počev od ranog srednjeg pa do XVIII veka; one se mogu naći ne samo kod italijanskih platonista i Paracelzusa nego i kod tako različitih naučnika kao što su Džon Di (John Dee), Ašmol (Ashmole), Flad (Fludd) i Njutn.[456]

Baš kao i kategorije narodnih tekstova, spisi koji čine naučnu literaturu smatrani su otkrovenjem Hermesa Trismegista. Ove rasprave međusobno se razlikuju po književnom rodu, a naročito po doktrini koju izražavaju. Već je 1914. godine Buse (Bousset) zapazio da *Corpus Hermeticum* prikazuje dve nepomirljive religije: jednu optimističku (monističko-panteističkog tipa) i drugu pesimističku koju karakteriše veoma izraženi dualizam. Za prvu je Kosmos lep i dobar, jer je prožet Bogom.[457]Posmatranjem lepote Kosmosa dospeva se do božanstva. Bog, koji je u isti mah i Jedno (C. H. XI, II; itd.) i Sve (XII, 22), jeste stvoritelj i naziva se »Ocem«. Čovek zauzima treće mesto u trijadi, iza Boga i Kosmosa. Njegov zadatak je »da se divi i da obožava nebeske stvari, da se brine i da upravlja stvarima zemaljskim« *(Asklepije,* § 8). Sve u svemu, čovek je neophodna dopuna Kreacije; on je »živo smrtno biće, ukras živog besmrtnog Bića« (C. H. IV, 2).

U pesimističkoj doktrini, naprotiv, svet je u osnovi rđav, »on nije delo Boga, ni u kom slučaju Prvog boga, jer se Prvi bog drži beskrajno iznad svake materije, on je skriven u misteriji svoga postojanja: Bogu se nikako ne može prići ako se ne beži od sveta, ovde dole treba se ponašati kao stranac«.[458] Da pomenemo, kao primer, genezu sveta i patetičnu dramu čoveka prema prvoj raspravi *Corpusa,*

" Grčki original potiče iz III v. pre Hr.; up. Festugiere, *nav. delo,* I, str. 122 i dalje.

[454] *Festugiere, Hermitisme et mystique paienne, str. 43.*

[455] *Isto,* str. 44.

[4]* Vid. tom III; up. za sada *Forgerons et Alchimistes* (2. prerađeno i prošireno izdanje, 1977), str. 147 i dalje, 181 i dalje.

[457] Svet je jedan »živi besmrtnik« *(Corpus Hermeticum,* VIII, 1); on ie nazvan »bog«, ili »veliki bog«; »nevidljivi bog« ispoljava se kroz svet (C. H. V, 2).

[458] Festugiere, *Hermitisme et mystique paienne,* str. 37; up. *Revelation,* I, str. 84 i dalje.

Poitnandres: iz superiornog, androginog Intelekta *nus (nous)* rađa se u početku jedan Demijurg koji uobličava svet, zatim *Antroposa,* nebeskog čoveka; ovaj se spušta u niže sfere, gde se, »zaveden Ijubavlju«, jedini s Prirodom *(Physis)* i rađa zemaljskog čoveka. Od tada božanski Antropos prestaje da postoji kao posebna ličnost jer svoj život daje čoveku: njegov život se pretvara u dušu čovečju, a njegova svetlost u *nus.* Zbog toga je, jedini među zemaljskim bićima, čovek u isti mah i smrtan i besmrtan. Međutim, uz pomoć saznanja, čovek može »postati bog«. Ovaj dualizam, koji umanjuje Vrednost sveta i tela, podvlači istovetnost između onog što je božansko i duhovnog elementa u čoveku; baš kao i božanstvo, čovečija duša *(nus)* se ispoljava kroz *život* i kroz *znanje.* Kako je svet »sveukupnost Zla« (C. H. VI, 4), u njemu se treba osećati »strancem« (XIII, 1), da bi se postiglo »rođenje božanskog« (XIII, 7); u stvari, preporođeni čovek stiče božansko telo, on je »sin Božji, Sve u Svakoj stvari« (XIII, 2).

Ova teologija, povezana sa specifičnom kosmogonijom i soteriologijom, ima izrazito »gnostičku« strukturu (up. § 229). Ali, bilo bi nesmotreno gnosticizmu u pravom smislu reči pripisati i hermetičke rasprave koje izražavaju dualizam i pesimizam. lzvesni mitološki i filozofski elementi »gnostičkog« tipa čine *Zeitgeist* epohe: na primer, preziranje sveta, spasonosna vrednost prvobitne spoznaje koju, kao tajnu, otkriva neki Bog ili Natčovečansko biće. Dodajmo da pridavanje presudnog značaja znanju, koje se putem inicijacije prenosi izvesnom broju učenika, podseća na indijsku tradiciju (Upanišade, sankhja, vedanta), isto kao što »besmrtno telo« preporođenog čoveka ukazuje na sličnosti sa hatha-jogom, taoizmom i indijskom i kineskom alhemijom.

Naučnici Rajcenštajn (Reitzenstein) i Gefken (Geffcken), smatrali su hermetizam pravim bratstvom koje, poput svih ostalih, poseduje dogme, rituale i liturgiju, a *Corpus Hermeticum* njegovim Svetim rukopisom. Međutim, složivši se sa Buseom, Krolom (W. Kroll) i Kimonom (Cumont), R. P. Festižijer (Festugiere) je odbacio ovu pretpostavku. Pre svega, prihvatanje dveju nepomirljivih doktrina nikako se ne slaže s pojmom bratstva, formiranog od »skupa Ijudi koji se dobrovoljno opredeljuju za jedan sistem mišljenia i življenja«; zatim, u hermetičkoj literaturi nema pomena o »bilo kakvim posebnim ceremonijama Hermesovih vernika, niti o bilo čemu što bi podsećalo na svetinje gnostičkih sekti: ni krštenja, ni pričesti, ni ispovedanja, niti rukopoloženja verskih vođa. Nema ni sveštenstva, ni hijerarhijske organizacije, niti bilo kakvih inicijacijskih stupnjeva. Postoje samo dve klase Ijudi, jedna koja prihvata reč, druga koja je odbacuje. A ta razlika među njima postala je beznačajna, jer se u literaturi pominje već od vremena Parmenida, ako ne i ranije«.[40]

Međutim, ako je hipoteza o tajnom, hijerarhijski organizovanom bratstvu neodrživa, značajne naučne rasprave hermetizma navode na zaključak da su ipak postojale zatvorene grupe čiji bi se način posvećivanja mogao porediti sa onim koji ie primenjivan kod alhemičara i tantrika. Trebalo je ponoviti reči iz *Asklepija* (§ 25) u vezi sa *religio mentis:* Bog »prima čiste duhovne žrtve« (C. H. I, 3). Otkrivaju se ipak izvesna specifična religiozna atmosfera i izvesna ritualna ponašanja: učenici se

" Festugiere, *Hermetisme,* str. 38; up. *Revelation,* I, str. 81 i dalje.

okupljaju u jedno svetilište; oni poštuju pravilo ćutanja i čuvaju tajnu otkrovenja; kateheza se završava ceremonijalnom ozbiljnošću; odnosi između učitelja i učenika imaju religiozan karakter. Mit o krštenju u krateru* upućuje na srodnost s ritualima Misterija.[459] Može se takođe pretpostaviti da su im bili poznati načini kako se dolazi do ekstaze. Hermes otkriva svom učeniku Tatu jedan svoj ekstatički doživljaj koji mu omogućuje da svoje »telo učini besmrtnim« i ovaj uspeva da ga oponaša (C. H. XIII, 3, 13).

Moglo bi se reći da smo se sreli s jednim novim modelom prenošenja ezoterične mudrosti. Za razliku od zatvorenih bratstava s hijerarhijskom organizacijom, s inicijacijskim ritualima i postupnim revelacijama tajne doktrine, hermetizam, kao i alhemija, implicira jedino izvestan broj tekstova otkrovenja, prenošenih i interpretiranih od strane jednog »učitelja« nekolicini brižljivo pripremljenih učenika (a pod tim se podrazumevalo, »pročišćenih« putem askeze, meditacije i određenih kultnih običaja). Ne treba izgubiti iz vida da otkrovenje, sadržano u velikim raspravama *Corpusa Hermeticuma,* a posebno ezoteričko učenje koje je obezbeđivalo spasenje, predstavlja vrhunsku gnosu; već sama činjenica da je shvaćeno i prihvaćeno predstavlja »inicijaciju«.[460] Ovaj tip individualne i čisto duhovne inicijacije, koji se mogao ostvariti putem pažljivog čitanja i razmišljanja o jednom ezoteričnom tekstu, razvio se u doba Imperije a naročito posle trijumfa hrišćanstva. Bila je to s jedne strane posledica znatnog uticaja Svetih rukopisa, za koje se smatralo da su božanskog porekla, a s druge strane, iščezavanja Misterija, kao i gašenja drugih tajnih organizacija, do kojeg je došlo posle V veka. U perspektivi ovog novog modela inicijacije prenošenje ezoteričnih doktrina nije više uključivalo »inicijacijski lanac«; i u slučaju da sveti tekst bude tokom nekoliko vekova zaboravljen, dovoljno je da ga ponovo otkrije kakav kompetentni čitalac, pa da njegova poruka postane razumljiva i aktuelna.

Prenošenje hermetizma predstavlja jedno uzbudljivo poglavlje u istoriji ezoterizma: ono je ostvareno kroz sirijsku i arapsku literaturu, a tome su posebno doprineli Sabinjani iz Harana u Mesopotamiji, koji su se u islamu održali sve do XI veka.[461] Novija istraživanja otkrila su izvesne elemente **herme**tizma u *Parsifalu* Volframa fon Ešenbaha (Wolfram von Eschenbach) kao i u više španskih tekstova iz XIII veka.[462] Međutim, prava »renesansa« hermetizma u zapadnoj Evropi postala je kada je Marsilio Fičino na zahtev Kozima Medičija, 1463. s latinskog preveo *Corpus Hermeticum.* Ali, kao što ćemo videti (up. III t.), to ponovno otkrivanje *Corpusa Hermeticuma* predstavlja, u stvari, jednu novu, smelu i kreativnu interpretaciju hermetizma.

---

[459] Prema IV raspravi *Corpusa Hermeticuma* bog je duhom (*nous*) ^punio jedan krater; oni koji u njega zarone postaju »savršeni ljudi«. Festižijer je dokazao da je reč o kombinaciji dva rituala, koja su oba bila primenjivana u Misterijama: 1)) ispijanja svetog napitka iz kratera i 2) kupanja u cilju očišćenja i posvećivanja; up. »Le Bapteme dans le Cratere« (ponovo objavljeno u *Hermetisme et mystique paienne,* str. 100—112), str. 108.

[460] Festižijer je sasvim dobro analizovao jedan karakterističan kliše helenističke epohe: transpoziciju jednog rituala kultnih Misterija, u svoj-
stvu metafore, u ono što autor naziva »Literarna Misterija«. Ali takva transpozicija uvek skriva i određenu religijsku vrednost: ona podstiče maštovitost čitaoca i otkriva mu duboki smisao Misterije.

[462] Sabinjani su irnali kao »proroke« Hermesa i Agatodemona i poznavali su dosta dobro IV raspravu *Corpusa Hermeticuma,* koja je nosila naslov »Krater«. Prema Henriju i Rene Kaanu »krater« je isto što i Gral.

[53] R. i H. Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal;* isti, »Hermetism in the Alfonsine Tradition«.

211. Helenistička alhemija

Istoričari nauke razlikuju tri epohe u razvoju grčko-egipatske alhemije:[463] 1) epohu tehničkih recepata koji se odnose na spravljanje, bojenje i podražavanje zlata (na primer, papirusi iz Lajdena i Stokholma koji datiraju iz III veka pre Hr.); 2) filozofsku epohu koja po svoj prilici počinje s Bolos de Mendesom (II vek pre Hr.) i svoj najpotpuniji izraz nalazi u delu *Physika kai Mystika,* apokrifnoj raspravi, pripisanoj Demokritu; 3) i, najzad, epohu alhemijske literature u pravom smislu reči, epohu Zosima (III—IV vek) i njegovih komentatora (IV—VI vek). Iako problem istorijskog porekla alhemije aleksandrijske epohe još nije rešen, nagla pojava *alhemijskih tekstova* negde početkom hrišćanske ere mogla bi se objasniti kao rezultat susretanja ezoteričkog toka, predstavljenog Misterijama, neopitagorizmom, neoorfizmom, astrologijom, »istočnjačkim mudrostima otkrovenja«, gnosticizmom, itd., odnosno ezoteričke struje koja je pre svega bila delo obrazovanih ljudi, *inteligencije* — i s druge strane »narodnih« tradicija, čuvara prastarih tajnih zanata, magije i odgovarajućih tehnika. Analognu pojavu otkrivamo u vezi s taoizmom i neotaoizmom u Kini, kao i u Indiji u vezi s tantrizmom i hathajogom. U mediteranskom svetu te »narodne« tradicije podsticale su i održale duhovno ponašanje arhaične stmkture sve do helenističke epohe. Ovu epohu starog veka, kao što smo imali prilike da vidimo (§ 209), karakteriše sve veće interesovanje za tehnike i znanja u vezi sa supstancama, dragim kamenjem i bilj kama.

Koji su istorijski uslovi doveli do nastanka alhemije? To, bez sumnje, nikada nećemo saznati. Ali, malo je verovatno da se alhemija, kao samostalna disciplina, rodila iz pokušaja da se dode do veštačkog zlata ili njegove imitacije. Svu svoju metaluršku tehniku helenistički Istok je nasledio od Mesopotamije i Egipta, a poznato je da su Mesopotamci još u XIV veku pre n. e. bili usavršili metodu spravljanja zlata. Nastojanje da se disciplina, koja je 2.000 godina zaokupljala zapadni svet, dovede u vezu s naporima da se proizvede lažno zlato, značilo 'bi zaboraviti da su stari izvanredno poznavali metale i legure, a isto tako i potceniti njihove intelektualne i duhovne sposobnosti. Transmutacija, osnovni cilj helenističke alhemije, nije bila za ondašnju nauku nikakav apsurd, jer je jedinstvo materije već duže vremena predstavljalo dogmu grčke filozofije. Međutim, teško je poverovati da je alhemija proizišla iz pokušaja da se potvrdi ova dogma i da se ogledima dokaže jedinstvo materije. Ne prolaze dobro duhovna tehnika i soteriologija koje se osnivaju na filozofskoj teoriji.

S druge strane, grčki duh u službi nauke pokazuje izuzetan smisao za zapažanje i rasuđivanje. A ono što nas zapanjuje kad čitamo grčke alhemičarske tekstove, to je upravo nedostatak interesovanja za fizičko-hemijske pojave, tj. odsustvo naučnog duha. Kao što kaže Šervud Tejlor (Shervvood Taylor): »Svi oni koji su koristili sumpor nisu mogli da ne primete zanimljive pojave koje nastaju posle njegova topljenja i potom, prilikom zagrevanja tečnosti. Međutim, iako se sumpor pominje na stotinu mesta, nema nikakve aluzije na neko drugo njegovo svojstvo, osim na to kako deluje na metale. To je u tolikoj suprotnosti sa klasičnim grčkim naučnim duhom da nam ne ostaje drugo do da zaključimo kako alhemičare nisu zanimale druge prirodne pojave, osim onih koje su služile njihovim ciljevima. Pa ipak, bilo bi pogrešno u njima videti samo tragače za zlatom, jer pobožni i mistični ton koji se oseća, posebno u njihovim delima iz poznijeg perioda, nije u

[463] Vid. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (2. izd., 1977), str. 123 i dalje.

naročitom skladu sa duhom nekoga koii traga za bogatstvom[...] U alhemiji se neće naići ni na kakav začetak nauke[...] Alhemičar nikada ne primenjuje naučne postupke.«[53] Tekstovi starih alhemičara pokazuju »da ovi ljudi nisu bili zainteresovani da prave zlato i da, u stvari, nisu govorili o pravom zlatu. Hemičar koji bi ispitivao ova dela došao bi do istog utiska koji bi stekao zidar tražeći praktična uputstva u delu nekog od slobodnih zidara« (Shenvood Taylor, *A Survey,* str. 168).

Ako se, dakle, alhemija nije mogla roditi iz želje da se dođe do veštačkog zlata (jer se za takve pokušaje znalo bar dvanaest vekova ranije) niti pak iz grčke naučne tehnike (upravo smo videli da alhemičare nisu zanimale fizičko-hemijske pojave), prirnorani smo da »poreklo« ove discipline *sui generis* potražimo na drugoj strani. Daleko pre nego filozofske teorije, veru u veštačku transmutaciju, odnosno u transmutaciju obavljenu u laboratoriji, mogla je stvoriti stara koncepcija o Zemlji-Majci, nosilji minerala-embriona (up. § 15). Taj susret sa simbolizmima, mitologijama i tehnikama starih rudara, livaca i kovača doveo je po svoj prilici do prvih alhemičarskih operacija. U svemu tome, iskustveno otkrivanje *žive* materije, s kakvim su došle u dodir zanatlije, mora da je odigralo presudnu ulogu. U stvari, pomenuta koncepcija *složenog i dramatičnog života Materije* i čini alhemiju originalnom u odnosu na grčku klasičnu nauku. Sasvim je moguće pretpostaviti da je *doiivljaj dramatičnog iivota* Materije omogućilo upoznavanje s grčko-istočnjačkim Misterijama.

Na scenario »patnji«, »smrti« i »uskrsnuća« nailazi se već u prvim delima grčke alhemičarske literature. Transmutacija, *opus magnum,* koja dovodi do »kamena mudrosti«, postiže se provođenjem materije kroz četiri faze, nazvane po bojama koje dobijaju sastojci *melansis* (crna), *leiikosis* (bela), *ksantosis (χάηthosis)* (žuta) i *iosis* (crvena). »Crna« *(nigredo* kod srednjovekovnih pisaca) simboliše »smrt«. Ali treba napomenuti: četiri faze *opusa* spominju se već u Pseudo-Demokritovom delu *Physika kai Mystika,* dakle, prvom čisto alhemijskom spisu (II vek pre Hr.). U bezbrojnim varijantama četiri (ili pet) faze postupka *(nigredo, albedo, citronitas, rubedo,* nekad *viriditas,* nekad *cauda pavonis)* održavaju se kroz celu arapsku i zapadnjačku alhemijsku istoriju.

Osim toga: na Materiju, koju treba preobraziti, projektuje se mistična drama boga, njegovo stradanje, smrt i vaskrsenje. Ukratko, alhemičar tretira Materiju isto onako kako je u Misterijama bilo tretirano božanstvo: mineralne supstance »pate«, »umiru« i »ponovo se rađaju« za jedan drugi svet, što znači da se preobražavaju. U svom *Traktatu o veštini* (III, 1, 2—3) Zosim govori o viziji koju je doživeo u snu: neka osoba, po imenu Ion, otkriva mu kako je bila probodena mačem, raskomadana, oderana, da joj je bila odsečena glava i da je bila spaljena na vatri, a da je sve to podnela zato »da bi mogla svoje telo da preobrazi u duh«. Probudivši se, Zosim se pita da li se sve to što je video u snu ne odnosi na vodu, odnosno da li Ion ne predstavlja savršeni model vode. Kao što je pokazao Jung, ta voda je *aqua permanens* alhemičara, a njene »torture«, izazvane vatrom, odgovaraju postupku *separatio.*[464]

Zapazićemo da ono šlo opisuje Zosim ne samo da podseća na komadanje Dionisa i drugih »bogova« Misterija »ko.ji su iskusili smrt« (čije bi stradanje na izvesnom planu bilo homologno nekim momentima ciklusa vegetacije, pre svega mučenju, smrti i vaskrsu »Duha žita«), već da neverovatno podseća i na inicijacijske vizije šamana i uopšte na osnovnu shemu svih arhajskih inicijacija.

" C. G. Jung, »Die Visionen des Zosimus«, str. 153 i dalje.

Iskustva kroz lcoja prolazi budući šaman u toku inicijacije, mada doživljavana u »drugom stanju«, katkad su krajnje surova; on u snu prisustvuje sopstvenom komadanju, obezglavIjivanju i svom umiranju.[465] Ako se ima u vidu univerzalnost ove sheme posvećivanja i s druge strane međusobna povezanost livaca, kovača i šamana; ako se veruje da su i stara mediteranska bratstva metalurga, kovača i šamana vrlo verovatno imala sopstvene misterije, dolazi se do toga da se Zosimova vizija može smestiti u duhovni svet tradicionalnih bratstava, a samim tim sagledava se i značajna novina koju su alhemičari ostvarili, to što *su na Materiju projektovcili inicijacijsku funkciju patnje.* Blagodareći alhemiiskim operacijama, poistovećenim sa »mučenjem«, »smrću« i »vaskrsavanjem« mista, supstanca se preobražava, odnosno stiče transcendentalni način postojanja: ona postaje »zlatna«. A zlato je, kao što znamo, simbol besmrtnosti. Alhemijska transmutacija, prema tome, označava da je Materija postigla svoje savršenstvo,[466] a za alhemičara predstavlja ostvarenje njegove »inicijacije«.

U starodrevnim kulturama minerali i metali su smatrani živim bićima: govorilo se o njihovoj bremenitosti, rastu, rađanju, pa čak i o njihovom venčanju (up. § 15). Sva ta prastara verovanja usvojili su i obnovili grčko-istočnjački alhemičari. Za alhemijsko mešanje sumpora i žive gotovo se uvek upotrebljavao termin »venčanje«. Ali je taj brak istovremeno označavao i mistično jedinstvo između dva kosmološka principa. I upravo u tome i jeste novina alhemijske perspektive: život Materije nije više, kao u perspektivi arhai'skog čoveka, označen terminima »hijerofanije«, već dobija i »duhovnu« dimenziju; drugim rečima, poprimivši inicijatičko značenje drame i patnje, Materija istovremeno preuzima i sudbinu duha. »Inicijacijska iskušenja« koja, na planu duha, obezbeđuju slobodu, prosvetljenost i besmrtnost, na planu Materije dovode do njene transmutacije, do Kamena mudrosti. Ta radikalna revalorizacija prastarog mitsko-ritualnog scenariju (sazrevanje i rašćenje minerala u utrobi Zemlje-Majke već poistovećena s novom zemnom matricom u kojoj minerali dovršavaju svoje dozrevanje; rudar i metalurg, koji zamenjujući Zemlju-Majku ubrzavaju i dovršavaju rašćenje minerala) mogla bi se porediti s »transmutacijom« starih agrarnih kultova u Misterije. Kakve je posledice imao ovaj napor da se Materija »oduhovi« i »preobrazi«, sagledaćemo kasniie.[467]

XXVII POGLAVLJE

---

[465] Up. M. Eliade, *Le chamanisme,* str 52 i dalje i svuda.

[466] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie,* str. 416 i dalje, govori o spasenju *anima mundi,* zarobljene u Materiji putem alhemije. Ovo shvatanje, gnostičkog porekla i strukture, svakako su delili i neki alhemičari: ono se inače uklapa u ceo tok eshatološke misli koja je morala dovesti do koncepcije apokatastaze Kosmosa. Ali, bar u najranijem stadijumu svog razvoja, alhemija nije postulirala da je *anima mundi* zarobljena u Materiji; mada se ova, još uvek nejasno, osećala kao *Terra Mater.*

[ii] Vid. III t. ovog dela.

NOVE IRANSKE SINTEZE

212. Verski pravci pod Arsakidima (~ 247—220. A. D.)

Posle pada ahemenidskog carstva (~330), iranska religija je bila uvučena u širok i kompleksan sinkretistički pokret, karakterističan za helenističku epohu (up. § 205). Taj proces nije zaustavilo ni ponovno oslobađanje dela Irana koje je ostvario parćanski vođa Arsakes, koji je, proglasivši se ~247. godine za cara, zasnovao novu nacionalnu dinastiju Arsakida. Istini za volju, Parćani, ti stepski konjanici, doneli su sobom jednu potpuno novu, njima svojstvenu, versku i kulturnu tradiciju. Vrlo je verovatno da su neki elementi carske ideologije, koji su ustanovljeni s dolaskom Arsakida, nasleđeni od onih neukrotivih plemena koja su vekovima lutala duž granica imperija. Pokazalo se, međutim, da se privlačnosti helenizma nije moglo odoleti i, bar do I veka posle Hrista, Arsakidi su podsticali helenizaciju (na njihovom novcu su otiskivani likovi grčkih bogova). No, treba ipak imati na umu da je model koji su pokušavali oponašati, aleksandrijski helenizam, ranije već i sam apsorbovao brojne semitske i azijatske elemente.

Danas raspolažemo mnogobrojnim i veoma raznovrsnim dokumentima iz tog perioda: grčkim i latinskim rukopisima, spomenicima, natpisima, novcem. Ali informacije koje nam oni pružaju o iranskim verovanjima i religijskim idejama u priličnoj meri su nepouzdane. Versko stvaralaštvo pod Arsakidima se mnogo bolje može razumeti uz pomoć poznijih dokumenata. Novija istraživanja su pokazala da tekstovi koji su nastali kasnije izražavaju verovanja i ideje koji su formulisani ili korišćeni tokom parćanske epohe. To je, uostalom, bio stil čitave epohe: posle bezbroj konfrontacija i kulturnih razmena, iz starih koncepcija nicale su nove religijske forme.

Uglavnom, izvori iz tog vremena nam pokazuju sledeće: 1) Mitru obožavaju po celome Carstvu i taj bog je posebno povezan s carevima;[468] 2) Magi predstavljaju svešteničku kastu koja prinosi žrtve, pre svega krvave žrtve (krave i konje); Strabon je pisao da su Magi slavili kult Anahita, no ima pokazatelja da su učestvovali i u kultu Mitre (imali su izvesnu ulogu u njegovim Misterijama); 3) kult vatre je veoma popularan; 4) u II i I veku pre Hrista, kružila je jedna apokalipsa na grčkom jeziku pod nazivom *Histapova proročanstva* (Histap je grčki naziv Vištaspe) uperena protiv Rima (kome proriče propast), ali usklađena sa iranskom eshatološkom literaturom.[469]

Ipak, velika verska ostvarenja iz parćanske epohe druge su vrste. U prvom veku pre Hrista, Mitrine misterije počinju da se šire po mediteranskom svetu (prvi

---

[468] Divinizacija živih vladara, fenomen koji je karakterističan za helenističku epohu, postojala je takođe i kod Arsakida; poznata su bar tri primera; up. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, str. 225, s literaturom.

[469] J. Bidez — F. Comont, *Les Mages hellenises*, I, str. 217; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, str. 228 i dalje; J. R. Hinnells, »The Zoroastrian doctrine of salvation«, str. 147 i dalje.

nađeni dokument je iz 67. godine pre Hr.); može se zaključiti da se u to vreme oblikuje ideja o mesiji — Kralju, opet povezana s mitsko-ritualnim scenarijem razrađenim oko Mitre; bez obzira na kontroverze, izgleda kao što je pokazao Videngren, da je mit o Spasitelju, u obliku u kojem se pojavljuje u gnostičkoj Himni o biseru, nastao u vreme Arsakida. Najzad, tokom te epohe razvija se takođe i zervanitska teologija, a razrađuju se i ideje u vezi s Vremenom i Večnošću, zatim ideje o tome da »duhovno« stvaranje prethodi fizičkom, kao i ideje o apsolutnom dualizmu, koncepcije koje će biti sistematizovane i ponekad uz veliki napor organizovane, nekoliko vekova kasnije, pod Sasanidima.

Važno je ne gubiti iz vida suštinski sklad između svih tih religijskih formi. Raznolikost u načinima izražavanja objašnjava se različitošću ciljeva koji se žele ostvariti. Uzaludno bi, na primer, bilo tražiti elemente carske ideologije u svakidašnjim manifestacijama narodne religije ili, pak, u teološkim spekulacijama. Ono što je zajedničko za sva ta ostvarenja je činjenica da, iako predstavljaju nastavke starih, ponekad prastarih koncepcija, ona ostaju »otvorena«, tako da nastavljaju da se razvijaju u toku sledećih vekova. *Histapova proročanstva* preuzimaju klasične eshatološke motive, verovatno indoiranskog porekla (skraćenje godine, opšte uništenje, konačna bitka itd.) koji će biti razrađeni u pahlavijskim apokalipsama sasanidske epohe, pre svega u *Bahman Jaštu.* S druge strane, *Proročanstva* osnivaju svoja predslcazanja na eshatološkoj hronologiji od 7.000 godina, s tim što svakim milenijumom gospodari jedna planeta, a to odaje vavilonski uticaj (up. dobro poznati niz: 7 planeta, 7 metala, 7 boja itd.). Ali interpretacija ove hronološke sheme je iranska: tokom prvih šest milenijuma, Bog i Duh Zla bore se za prevlast; izgleda da Zlo pobeđuje, Bog šalje Mitru, boga sunca (=Apolon, Helios), koji vlada u sedmom milenijumu; na kraju tog poslednjeg perioda, planete gube svoju moć i nakon opšteg požara obnavlja se svet.[470] Te mito-hronologije, čiji su ciljevi eshatološki, postaće veoma popularne u zapadnom svetu na početku hrišćanske ere.

Eshatološka nada se takođe može otkriti i u predanjima u vezi s rođenjem Kralja-Spasitelja, izjednačenom s Mitrom. Tradicionalna koncepcija božanskog Kralja i *kosmokratora,* posrednika između Ijudi i bogova, obogaćuje se novim soteriološkim značenjima; taj proces, u epohi koja je obuzeta iščekivanjem Spasitelja, može se lako razumeti. Tu eshatološku nadu na zadivljujući način ilustruje drevni životopis Mitridata Eupatora: jedna kometa najavljuje njegovo rođenje; tek rođeno dete pogađa munja, ali ona na njemu ostavlja samo ožiljak; vaspitavanje budućeg kralja sastoji se iz dugog niza inicijacijskih iskušenja; u toku njegovog krunisanja, za Mitridata se, kao uostalom i za mnoge druge kraljeve, smatralo da predstavlja inkarnaciju Mitre.[471] Analogni mesijanski scenario prenosi i hrišćanska legenda o Rođenju.

213. Zervan i poreklo Zla

[470] F. Cumont, »La Fin du monde selon les mages occidentaux«, str. 93 ı dalje; Bidez — Cumont, *Les Mages hellenisšs,* I, str. 218 i dalje.

[471] Justin, XXXVII, 2; Plutarh, *Quaest. Conviv.* I, 6, 2; Widengren, *nav. delo,* str. 266 i dalje; isti, »La legende royale de Пгап antique«, *svuda.*

Problemi koje postavljaju Zervan i zervanizam još su daleko od rešenja. Sigurno je da je Zervan veoma stari bog.[472] Giršman (Girschman) smatra da je Zervana identifikovao na jednoj bronzanoj statui iz Luristana koja prikazuje krilatog i androginog boga kako rađa dva blizanca (koji mu izlaze iz ramena); tri povorke, simboli tri čovekova doba, prinose mu *barsom* u znak počasti.[473]Ako je to tumačenje ispravno, onda je mit o Zervanu, ocu Ormuzda i Ahrimana bio poznat još u epohi koja je znatno prethodila prvim pisanim svedočanstvima. Prema zapisu Eudema s Roda (druga polovina IV veka pre Hrista), »Magi su … Sve, što je jedno i shvatljivo, nazivali neki put .Prostor', a neki put /Vreme'; iz njega su rođeni Ormuzd i Ahriman ili Svetlost i Tama«.[474] Ova informacija je vrlo značajna: ona nas uverava da su Iranci, pred kraj ahemenidske epohe, razmišljali o pojmu Prostor-Vreme, kao zajedničkom izvoru dva principa, Dobra i Zla, inkarniranih u Ormuzdu i Ahrimanu.

Avestanski naziv za »vreme« je *thwaša,* što doslovno znači »svetac« ili »onaj što hita«, a Videngren smatra da je u početku taj termin označavao nebeski svod, što je epitet nebeskog boga koji gospodari sudbinama.[475] Stoga je verovatno da je Zervan prvobitno bio nebeski bog, izvorište Vremena, delilac sreće i nesreće i, na kraju krajeva, gospodar sudbine.[476] U svakom slučaju, struktura Zervana je arhajska: on podseća na neka primitivna božanstva u kojima koegzistiraju kosmički polariteti, kao i najraznovrsniji antagonizmi.

U novijim tekstovima *Aveste* (redigovanim verovatno u IV veku pre Hr.), Zervan se pominje retko, ali uvek u vezi sa sudbinom i vremenom. Jedan tekst *(Videvdat* 19 :29) precizira da, pre nego što stignu na most Ćinvat (?) (§ 103) »koji je načinio Mazda«, duše pravednika i bezbožnika stupaju »putem koji je napravio Zervan«. Eshatološka funkcija pojma vreme-sudbina, drugim rečima, vremenskog trajanja dodeljenog svakoj individui ponaosob, jasno je podvučena. U jednom drugom odeljku, Zervan je predstavljen kao Vreme bez kraja *(Videvdat,* 19:13 i 16); u jednom tekstu (yašt 72 : 10) pravi se razlika između *Zervan akarana,* »Vremena bez kraja« i *Zervan darego hvadhata,* »Vremena odavno nezavisnog«.

Sve to ukazuje na postojanje jedne teorije o izviranju vremenskog trajanja iz nedara večnosti. U pahiavijskim delima, »Vreme odavno nezavisno« ističe iz »Vremena bez kraja«, da bi se, posle trajanja od 12.000 godina, ponovo ulilo u njega *(Bundahišn,* 1 : 20; *Denkart,* 282). Teorija ciklusa koji traju određeni broj milenijuma je prastara, ali su njene formulacije u Indiji, Iranu i Mesopotamiji bile različite. Iako je postala popularna već pred kraj antičkog perioda i potom su je koristile bezbrojne apokalipse i proročanstva, teorija milenijuma doživljava naročiti uspon u Iranu, posebno u sredinama zervanista. U stvari, rukopisi zervanista obiluju razmišljanjima o Vremenu i Sudbini: oni su istovremeno korišćeni i za

---

[472] Videngren (*Hochgottglaube im alten Iran,* str. 310) je verovao da je prepoznao njegovo ime na tablicama iz Nucija (XIII—XII vek). Ali je E. A. Spajser (Speiser) pokazao da je to ime trebalo da se čita kao *Zarva(n),* a to je naziv jedne huritske boginje; up. *Annual of the American Schools of Oriental Research,* XVI, 1936, str. 99, nap. 47—48.

[473] Ghirshman, *Artibus Asiae,* 1958, str. 37 i dalje; Duchesne-Guillemin *nav. delo,* str. 146.

[474] Eudemov tekst objavio Bidez — Cumont, *Les Mages htlldnisds,* II, str. 69—70; up. I, str. 62 i dalje.

[475] Widengren, *Hochggottglaube,* str. 232 i dalje; Zaehner, *Zurvan, α Zoroastrian Dilemma,* str. 89 i dalje.

[476] Pošto je Zervan, prema Eudeimu, bio obožavan od Maga, to jest, prvobitno u zemlii Međana, teško je odlučiti da li Zaratustrino ćutanje treba objašniavati polemičkim razlozima ili ono jednostavno ukazuje na skroman značai. pa možda čak i odsustvo tog boga Vremena i Sudbine iz irorokove sredine.

objašnjenje porekla Zla i njegove prevlasti u savremenom svetu, a i za dobijanje preciznijeg rešenja problema dualizma.

U svojoj raspravi *Izida i Oziris* (46—47), prema izvorima iz IV veka pre Hrista, Plutarh prenosi doktrinu »Zaratustrijskih Maga«: »Oromazdes, rođen iz najčistije svetlosti« i »Aremanos, koga je rodila tama«, vladaju po 3.000 godina, a potom ratuju još 3.000 godina. Na verovanje da će trajanje sveta iznositi 9.000 godina, podeljenih u tri jednaka perioda (vladavinu Ormuzda smenjuje dominacija Ahrimana, a zatim nastupa 3.000 godina borbe), nailazi se u jednom poznijem rukopisu, *Menok ɾ Khrat* (VII : 11), bogatom zervanitskim elementima. Pošto zaratustrizam isključuje ideju o periodu Ahrimanove vladavine, moguće je da se izvori koje koristi Plutarh odnose na zervanističke koncepcije. Pored toga, Plutarh piše da je Mitra, koji se nalazi između Ormuzda i Ahrimana (zbog čega je kvalifikovan kao »posrednik«), učio Persijance da ovim bogovima prinose posebne žrtve, znači i jednu vrstu htonično infernalne žrtve namenjene »Zlom demonu« — što takođe predstavlja zaratustrijsku koncepciju.[477]

Plutarh ne pominje Zervana, no mit o dvojici blizanaca i objašnjenje njihove naizmenične vladavine mnogi izvori iz kasnijeg perioda prikazuju kao specifično zervanističke. Prema jednom jer[f] menskom crkvenom ocu, Ezniku de Kolbu, u vreme kada ništa nije postojalo, Zervan (Zrwan, »što znači .sudbina' ili ‚slava'«) je hiljadu godina prinosio žrtvu da bi dobio sina.[478] I samo što je posumnjao u efikasnost svoje žrtve (»Od kakve koristi mi je žrtva koju prinosim?«), on zače dva sina: Ormuzda, »za prinetu žrtvu«, i Ahrimana, »za izraženu sumnju«. Zervan odluči da prvorođenog učini kraljem. Ormuzd saznade za misao svoga oca i otkri je Ahrimanu. Ovaj pocepa matericu[479] i iziđe. No, kada je Zervanu rekao da je on njegov sin, ovaj mu odgovori: »Moj sin je mirisan i svetao, a ti si mračan i smrdljiv.« Tada se rodi »svetao j mirisan« Ormuzd i Zervan htede da ga posveti za kralja. Ali ga tada Ahriman podseti na zavet koji je dao, da će kraljem načiniti prvorođenog. Da ne bi pogazio reč, Zervan mu dade kraljevstvo za prvih 9.000 godina, posle čega će vladati Ormuzd. Zatim, nastavlja Eznik, Ormuzd i Ahriman »otpočeše sa stvaranjem. I sve što je Ormuzd načinio bilo je dobro i ispravno, a sve što je napravio Ahriman bilo je zlo i podmuklo«. Vidimo da oba boga predstavljaju tvorce, mada Ahriman stvara samo zlo. No taj negativni doprinos kosmogonijskom stvaranju (planine, zmije, životinje štetočine i tako dalje) predstavlja najvažniji element brojnih popularnih kosmogonijskih mitova i legendi koji su širili od Istočne Evrope, pa sve do Sibira,[480] gde god je neprijatelj Boga imao neku ulogu.

Kao što je rečeno u značajnoj pahlavijskoj raspravi, *Veliki Bundahišn* (III, 20), »celokupno Stvaranje je stvoreno prinošenjem žrtve«. Izvesno je da su ta

---

[477] O Plutarhovom tekstu je raspravljao Widengren, *Rel. de l'Jran,* str. 244 i dalje, koji takođe navodi i noviju literatura.

[478] Eznik, *Contre les sectes,* knj. II, glava 8, tekst preveo R. C. Zaehner, *Zurvan,* str. 438—39.

[479] Eznik je dobro razumeo da je Zervan bio hermafrodit. Međutim, neki pozniji autori govore o »maici« ili o Zervanovoj »ženi«; up. Zaehner, *nav. delo,* str. 63 i dalje 423, 428. Vid. tekstove Eznika i Teodora bar Konaija reprodukovane kod Bidez-Cumont, *nav. delo,* II, str. 89—92 i kod Zehnera, *nav. delo,* str. 421 i dalje (up. njihovu diskusiju, *isto,* str. 54 i dalje).

[480] Vid. našu studiju »Le Diable et Bon Dieu«, u *De Zalmoxis á Gengis-Khan,* str. 81—230.

koncepcija, kao i mit o Zervanu, indoiranski, jer se takođe mogu naći i u Indiji.
Da bi stekao sina,
prađapati prinosi žrtvu[481] *dakšayana,* ali se i u njemu, prilikom tog čina, pojavljuje sumnja (»Treba li da prinosim žrtvu? Ne treba li da prinosim žrtvu?«). A Prađapati je Veliki bog koji od sopstvenog tela stvara Univerzum, a uz to se takođe pojavljuje i u Godini, vremenskom ciklusu (§ 76). Sumnja, s njenim kobnim posledicama, predstavlja grešku u ritualu. *Zlo je, dakle, rezultat tehničke omaške, nepailjivosti božanskog prinosioca žrtve.* Postojanje Sotone nije ontološki čisto: bez sopstvene volje, on zavisi od svog tvorca, koji se pri tome unapred stara da rnu ograniči trajanje.

Mitološka tema nesrećnih posledića sumnje ima mnogobrojne paralele u mitovima — ima ih skoro svuda po svetu — koji objašnjava poreklo Smrti ili Zla nedostatkom budnosti ili dalekovidosti Tvorca. Uočava se razlika između ove i starije koncepcije koju je delio i Zaratustra: Ahura Mazda rađa dva Duha, ali *Zao duh slobodno bira svoj način postojanja* (up. § 103). Mudri Gospod nije direktno odgovoran za nastanak Zla. I u mnogim drugim arhajskim religijama, Vrhovno biće sadrži u sebi *coincidentia oppositorum,* jer ono objedinjuje celokupnu realnost. Ali u zervanitskom mitu, kao i u drugim analognim mitovima, Zlo stvara, mada nevoljno, sam Veliki bog. U svakom slučaju, bar u predanju koje prenosi Eznik, Zervan ne igra nikakvu ulogu u kosmičkom stvaranju: za njega samog on je *deus otiosus* jer svojim bliznacima nudi simbole suvereniteta *(barsom* Ormuzdu i, prema pahlavijskoj knjizi *Zatspram,* »jednu spravu načinjenu od materije koja je svojstvena tami«, Ahrimanu).

Koliko je rnoguće orijentisati se u slojevitim pahlavijskim tekstovima i njihovim prepravkama (koje su obavljene kada je mazdaizam postao zvanična religija Sasanidskog carstva [226— 635], pa čak i posle pobede muslimana) za zervanizam bi se pre moglo reći da predstavlja sinkretističku teologiju koju su razradili međanski Magi,[482] nego nezavisnu religiju. U stvari, Zervanu se uopšte ne prinose žrtve. štaviše, taj vrhovni bog se uvek pominje zajedno sa Ormuzdom i Ahrimanom. Precizirajmo da učenje o milenijumima, na jedan ili drugi način, uvek podrazumeva ili da je Zervan kosmički bog Vremena ili prosto simbol, odnosno personifikacija Vremena. Trajanje istorije sveta od 9.000 ili 12.000 godina tumači se u vezi sa samom Zervanovom ličnošću.
Prema nekim sirijskim izvorima,[483] Zervana okružuju tri boga, koji su, u stvari, njegove hipostaze. Ašokar, Frašokar i Zarokar. Ta imena se objašnjavaju avestinskim epitetima *aršokara* (»koji čini muškim«), *frašokara* (»koji čini veličanstvenim«) i *maršokara* (koji čini starim«).[484] Očigledno je da se radi o proživljenom vremenu, onakvom na kakvo se mogu svesti tri etape ljudskog postojanja: mladost, zrelost i starost. Na kosmičkom planu, svaki od ta tri

---

[481] *Up. S. Levi, La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas (1898), str. 138.*

[482] Videngren je istakao veze izrneđu zervanizma i međanskih Maga; up. *Rel. de Vlran,* str. 320 i dalje.

[483] Tekstove je preveo Zehner, *Zurvan,* str. 435, 439, 440 i dalje. Up. komentare, Duchesne-Guillemin, str. 186 i dalje, Videngrena, *nav. delo,* str. 317 i dalje.

[484] Nyberg, »Question de cosmogcmie et de cosmologie mazdeennes«, str. 89 i dalje; Zaehner, *Zurvan,* str. 221 i dalje; VVidengren, *nav. delo,* str. 317 i dalje.

vremenska trenutka može se povezati s periodom od 3.000 godina. Ta »formula tri vremena« postoji takođe u Upanišadama i kod Homera.[485] S druge strane, analogni obrazac se ko$_f$ risti i u pahlavijskim tekstovima; na primer, Ormuzd »jeste, bio je i biće« i kaže se da je »vreme Ormuzda«, *zaman i Ormuzd,* »bilo, jeste i biće uvek«.[486] Ali Zervan (= Zaman) je takođe onaj »koji je bio i koji će biti svaka stvar«.[S0]

Sve u svemu, predstave i vremenski simbolizmi pronalaze se kako u zaratustrijskim, tako i u zervanitskim kontekstima. Slično je i s ciklusom od 12.000 godina. Taj ciklus ima svoju ulogu u zervanitskim razmišljanjima. Zervan je prikazan kao bog s četiri lica, a različite kosmološke tetrade služe zato da bi se njima obuhvatilo sve ono što pripada jednom drevnom nebeskom bogu vremena i sudbine.[487] Ako se prihvati da je Zervan u »Vremenu bez kraja«, *zaman i akanarak,* onda izlazi da on prevazilazi Ormuzda i Ahrimana, jer se proklamuje: »Vreme je moćnije od dva stvaranja.. .«[a2]

Moguće je slediti polemike između mazdejske ortodoksije čiji se dualizam progresivno učvrstio i zervanitske teologije. Sasvim je prirodno što je u jednom odeljku *Denkarta* osuđena ideja da su Ormuzd i Ahriman braća.[488] Zbog toga se u ortodoksnim pahlavijskim knjigama problem porekla dva protivnika ne postavlja. Ormuzd i Ahriman postoje oduvek no Neprijatelj će jednom u budućnosti prestati da egzistira. Stoga je razumljivo zašto i za mazdejce Vreme i učenje o milenijumima imaju prvorazredni značaj.

Prema mazdejskoj teologiji, vreme ne samo da je neophodno za Stvaranje, već ono takođe omogućuje uništenje Ahrimana, kao i iskorenjivanje Zla.[489] U stvari, Ormuzd je i stvorio Svet da bi pobedio i uništio Zlo. Dakle, već i sama kosmogonija pretpostavlja postojanje jedne eshatologije i soteriologije.

Zbog toga, kosmičko Vreme nije više cirkularno, već linearno: ono ima svoj početak i imaće kraj. Vremensko trajanje je indirektna posledica Ahrimanovog napada. Stvaranjem linearnog i ograničenog vremena kao intervala u kojem će se voditi borba protiv Zla, Ormuzd mu je istovremeno dao smisao (eshatologiju) i jednu dramatičnu strukturu (neprekidna borba do konačne pobede). Drugim rečima, ograničeno Vreme koje je on stvorio ima značenje *svete istorije*. U tome, uostalom, i leži velika originalnost mazdejske misli koja interpretira kosmogoniju, antropogoniju i predskazanje Zaratustre kao konstitutivne elemente jedne iste svete istorije.

215. Dva stvaranja: menok i getik

Prema prvoj glavi *Bundahišna,* Ormuzd i Ahriman postoje oduvek; no, dok je Ormuzd neograničen u vremenu, a ograničen u prostoru od strane Ahrimana, Ahriman je ograničen i u prostoru i u vremenu, jer će u određenom trenutku prestati da egzistira. Drugačije rečeno, Bog je u mazdejstvu prvobitno ograničen

---

" Vid. Widengren, *nav. delo,* str. 319, nap. 4; up. Homer, *Ilijada* I, 70.
" Vid. tekstove koje je preveo Cener, *nav. delo,* str. 278.
[tl] Up. Nyberg, »Questions de cosmogonie«, str. 57; Zaehner, *nav. delo,* Fragment prve glave *Bundahišna,* prevod Videngrena, *nav. delo,* str. 325.

postojanjem njegove suprotnosti, Ahrimana.[490] Takva situacija bi se produžila u večnost da Ahriman nije otpočeo napad. Ormuzd odgovara na napad stvaranjem Sveta, što mu omogućuje da postane neograničen i u prostoru. Na taj način, Ahriman doprinosi Ormuzdovom savršenstvu. Može se reći da na taj način ZIo, nesvesno i nevoljno, pomaže pobedi Dobra, što predstavlja koncepciju koja se dosta često sreće u istoriji i koja je zaokupIjala i Getea.

Sveznajući Ormuzd predviđa napad i stvara jedno »idealno« ili »spirituelno« delo. Upotrebljeni izraz, menok, teško se može prevesti, jer istovremeno znači savršen svet i svet u zametku. Prema knjizi *Datastan i Denik* (37 : 3 i dalje), ono što je *menok,* savršeno je, a *Denkart* (9 : 37,5) tvrdi da je Svet u početku bio besmrtan. S druge strane, *Bundahišn* (I, 6) kaže da su 3.000 godina, koliko je trajalo Stvaranje, dok nije dostignuto stanje me-

U *Bundahišnu* (gl. 1, 1; Zaehner, *Teachings of the Magi,* str. 35), Ormuzd još uvek ima tri imena: Vreme, Prostor i Vera. Četvorstvo je adaptirano iz zervanizma, ali ono je bilo neophodno da bi se objasnilo Stvaranje; up. Duchesne-Guillemm, str. 309—310.

[25] Zaehner, *Teachings of the Magi,* str. 30.

пок, protekle »bez misli, bez pokreta, neosetno«.[491] Međutim, posebno se naglašava nebeski i duhovni karakter stanja menok. »Došao sam sa sveta nebeskog (menok)«, piše u jednom tekstu iz IV veka, »nisam počeo da postojim na svetu zemaljskom *(getik).* Najpre sam se pojavio u duhovnom stanju, moje prvobitno stanje nije zemaljsko«.[492] Precizirajmo, ipak, da nije u pitanju neko apstraktno postojanje, postojanje u svetu platonističkih ideja: stanje menok se može đefinisati kao način egzistiranja koji je istovremeno produhovljen i konkretan.

U kosmičkoj drami i istoriji Sveta razlikuju se četiri etar pe. Tokom prvog perioda dolazi do agresije Ahrimana i mraka protiv Ormuzdovog sveta svetlosti. (Radi se o dualizmu akosmičkog tipa, jer je prema učenju Zaratustre, Ahura Mazda tvorac i svetlosti i mraka; *Yasna,* 44 : 5). Pre transponovanja Stvaranja iz duhovnog *(menok)* u materijalno *(getik)* stanje, Ormuzd pita Fravaše (duhovi koji su prvobitno boravili na Nebu) da li prihvataju telesno postojanje na zemlji, kako bi se borili protiv sila Zla[493] i Fravaši pristaju. To je potvrda vezanosti za telesni život, za rad i, u krajnjoj liniji, za materiju, što je specifična crta Zaratustrine poruke. Očigledna je razlika između ovog učenja i gnostičkog i manihejskog pesimizma.[494] U stvari, pre Ahrimanove agresije, materijalno stvaranje *(getik)* bilo je, samo po sebi, dobro i savršeno. Tek ga je Ahrimanov napad kojim je uvedeno Zlo, upropastio. Rezultat toga je »izmešano« stanje *(gumecišn)* u kojem se celokupno St,varanje otada nalazi, stanje koje će nestati tek posle konačnog očišćenja. Ahriman i njegove demonske čete kvare materijalni svet prodirući u njega i prljajući ga svojim štetnim delima, a posebno time što se nastanjuju u telima Ijudi. U stvari, prema nekim tekstovima, Ahriman ne odgovara na Ormuzdovo materijalno stvaranje tvorevinom *getik* negativnog

---

[490] *Denkart* (M 829; 1—5), u vezi sa egzegezom gatičkog teksta o dva Duha (*Yasna*, 30 : 3); up. Duchesne-Guillemin, str. 185 i dalje.

[491] Vid. ostale tekstove koje navodi i komentariše Dišan-Gijmen, *nav. delo,* str. 310—311; vid. takođe Mary Boyce, *A Historv of Zoroastranism,* I^str. 229 i dalje.

[492] *Pand Namak i Zartusht (= Le Livre de conseils de Zartusht),* strofa 2, prevod H. Korbena (Corbin), »Le Temps cyclique dans le mazdeisme«, str. 151.

[493] *Bundahishn,* glava 1, Cenerov prevod, *Zurvan,* str. 336.

[494] Za mazdejstvo, Manijev radikalni dualizam predstavljao je najizrazitiji primer jeresi.

reda: da bi upropašćavao svet, dovoljno mu je da uđe u njega i u njemu se nastani. »Zato, kada za njega više ne bude staništa u telima ljudi, Ahriman će biti izbačen sa celog sveta«.[495]

Ahrimanova agresija opisana je na patetičan način: on cepa kraj Neba, prodire u materijalni svet *(getik)*, zagađuje vode, truje bilje i na taj način izaziva smrt Prabika.[496] On napada Gajomarta, Prvog čoveka, kojeg potom kalja Prostitutka, a preko njega kalja i sve ljude. (Međutim, Gajomart je bio predodređen da posle napada živi još 30 godina.) Posle toga Ahriman se baca na svetu vatru koju prlja stvarajući dim. Međutim, na vrhuncu svoje moći, Ahriman je zarobljenik materijalnog sveta, jer ga je, zatvorivši se, Nebo zarobilo na Tvorčevom Delu, kao u nekoj klopci.[497]

216. Od Gajomarta do Saošjanta

Gajomart je sin Ormuzda i Spandarmate, Zemlje; kao i drugi mitski makrantropi, on je okruglog oblika i »blista kao sunce« (up. Platon, *Symp*. 189d i dalje). Kada on umre, od njegovog tela nastaju metali; sunčeva svetlost prečišćava njegovo seme od kojeg jedna trećina pada na zemlju, da bi nikla rabarbara iz koje će se roditi prvi par ljudi, Mašje i Mašjane. Drugim rečima, prvobitni par vodi poreklo od mitskog Pretka (Gayomarta) i Majke Zemlje i njihova prvobitna forma je vegetalna — što predstavlja u svetu dosta rasprostranjenu mitologemu. Ormuzd im naređuje da čine dobra dela, da ne obožavaju demone i da se uzdržavaju od hrane. I zaista, Mašje i Mašjane priznaju Ormuzda za Tvorca, ali podležu Ahrimanovim iskušenjima i uzvikuju da je on taj koji je načinio Zemlju, vodu i biljke. Zbog te »laži« par je proklet i njihove duše će ostati u paklu sve do Uskrsnuća. Trideset dana oni žive bez hrane, a potom sisaju mleko jedne koze, praveći se da im se ne dopada; to je bila druga laž koja je ojačala demone. Ta mitska epizoda se može objasniti dvojako: kao ilustracija 1) greha »laganja« ili 2) greha što su jeli i na taj način ustanovili stanje ljudske uslovljenosti; u stvari, u mnogim drevnim mitovima prvobitni par nema potrebe za hranom; štaviše, prema iranskom verovanju, na kraju Vremena, ljudi će potpuno napustiti običaj da uzimaju hranu i piće.[498] Posle još trideset dana, Mašje i Mašjane ubijaju jedno grlo stoke i peku ga na vatri. Jedan deo žrtvuju vatri, a drugi, bacajući ga u vazduh, bogovima, ali ptica grabljivica odnosi taj deo. (Odmah potom, jedan pas je prvi jeo meso). To je moglo značiti da Bog nije prihvatio žrtvu, ali isto tako i da čovek ne treba da bude mesožder. Tokom pedeset godina, Mašje i
Mašjane nisu uopšte imali nikakve seksualne želje. Ali oni se sparuju i rađaju dva »tako divna« blizanca, da majka proždire jednog, a otac drugog. Tada Ormuzd oduzima deci svaki ukus da bi ih ubuduće njihovi roditelji ostavljali u životu.[34] Zatim su Mašje i Mašjane izrodili druge parove blizanaca, koji postaju praroditelji svih Ijudskih rasa.

---

[495] *Denkart* VI, 264, prevod u delu. S. Shaked, »Some notes on Ahreman«, str. 230.

[51] Iz njegove srži niče hranljivo i lekovito bilje, a njegova sperma daje korisne životinje. Ovo podseća na mit tipa »Hainuvele«; up. § 11. O ubistvu Bika, vid. Duchesne-Guillemin, str. 323—24; Mary Boyce, nav. *aelo*, str. 138 i dalje, 231.

[*52] Ahriman više ne može napasti Nebo jer fravaši, armije kopljanika. sada brane »Nebesku tvrđavu«; up. Zaehner, *Dawn and Twilight of* ***Zoroastrianism,*** str. 270.

[53] *Bundahishn, Cenerov prevod, Teachitigs of the Magi, str. 145; up. isti, Zurvan, str. 352.*

Mit o Gajomartu (avestanski *gaja maretan,* »život smrtni«) veoma jasno ukazuje na trud koji su zaratustrijski teolozi uložili da bi tradicionalnu mitologiju interpretirali na svoj način. Kao i Imir ili Puruša, Gajomart predstavlja prvobitnog androgi$_f$ nog makrantropa, s tim što je njegovo ubijanje drukčije ocenjeno. Od njegovog tela ne nastaje ceo Svet, već samo metali — drugim rečima, planete i, od njegovog semena, rabarbara, koja rađa prvi par ljudi. Baš kao što u kasnijim jevrejskim spekulacijama Adam istovremeno raspolaže i kosmološkim atributima i izuzetnim duhovnim vrlinama, tako je i Gajomartu dat veoma visok položaj. U mazdejskoj svetoj istoriji, on se svrstava pored Zaratustre i Saošjanta. U stvari, za vreme materijalnog Stvaranja *(gete),* Gajomart prvi prima revelaciju o Dobroj veri.[35] A pošto je poživeo trideset godina posle Ahrimanovog napada, Mašje i Mašjane su mogli od njega primiti to otkrovenje, da bi ga dalje preneli na svoje potomke. Mazdejska teologija ističe da je Gajomart bio primer i savršenog Čoveka, ravan Zaratustri i Saošjantu.[36]

U delima poznijih teologa, egzaltacija Gajomartom dovodi do iskupljenja ljudske sudbine. U stvari, čovek je stvoren dobar i imao je besmrtnu dušu i telo, baš kao i Gajomart. Smrt je u materijalni svet uveo Ahriman, posle greha praotaca. No, kao što primećuje Cener,[37] za zaratustrizam prvi greh je manje akt neposlušnosti, a više greška u prosuđivanju: praoci su se prevarili, uzimajući da je Ahriman Tvorac. Međutim, Ahriman nije uspeo da ubije Gajomartovu dušu, pa, samim tim, ni dušu ljudi. Duša je, dakle, najmoćniji Ormuzdov saveznik; jer u materijalnom svetu čovek jedini raspolaže slobodnom voljom. Ali duša je u stanju da deluje samo kroz telo u kojem je nastanjena; telo je instrument ili »odelo« duše. štaviše, telo nije načinjeno od mraka (kao što tvrde gnostici), već od iste supstance od koje je i duša; u početku, telo je bilo sjajno i mirišljavo, ali je zbog pohote počelo da zaudara. Međutim, posle eshatološkog Sudnjeg dana, duša će ponovo naći jedno veličanstveno uskrslo telo.[38]

[54] *Greater Bundahishn,* XIV, § 14, Cenerov prevod, *Teachings,* str 73; drugi prevod kod A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi,* I, str. 19—20.

[85] Denkart, 7:1, 4, preveo Mole (Mole), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien,* str. 504.

[86] Vid. tekstove koje navodi Mole i njegove komentare, *nav. delo,* str. 485 i dalje; 521.

[87] *The Dawn and Twilight of Zoroastrinism, str. 267.*

[88] Vid. odeljke *Denkarta* koje je preveo i komentarisao Cener, *nav. delo,* str. 273 i dalje.

Sve u svemu, zahvaljujući svojoj slobodi izbora između Dobra i Zla, čovek ne samo da sebi obezbeđuje blaženstvo, već je u stanju da pomaže Ormuzdu koji radi na njegovom spasenju. Kao što smo videli (§ 104), svaki prinosilac žrtve doprinosi »transfiguraciji« sveta, time što u sopstvenoj ličnosti uspostavlja čistotu koja je prethodila »mešavini« *(gumecišn)* nastaloj zbog Ahrimanovog napada. Jer, za mazdaizam, materijalna Kreacija — to jest, materija i život — sama po sebi je dobra i zaslužuje da se očisti i obnovi. Doktrina o uskrsnuću tela uistinu je proglašenje neocenjive vrednosti Kreacije. U pitanju je najstrože i najsmelije religijsko vrednovanje Materije za koje se zna, pre zapadnih »filozofa — hemičara« XVII veka (up. III t.).

Tokom 3.000 godina, koliko je prošlo od Gajomartove smrti i nastanka prvog para ljudi do Zaratustrinog dolaska na presto, odvija se niz legendarnih vladavina, od kojih su najvažnije vladavine Jima, Aždahaka i Fretona. Zaratustra se pojavljuje *u središtu istorije,* na jednakim rastojanjima od Gajomarta i budućeg Spasitelja, Saošjanta. (Prema jednom predanju iz IV veka posle Hr., Saošjanta će roditi jedna devica koja će se kupati u jezeru Kasaoja; talasi tog jezera čuvaju u sebi, na

čudesan način, Zaratustrino seme.) Kao što smo videli (§§ 104, 112), konačno Obnavljanje *(frašo-kereti)* će nastati kao posledica žrtve koju prinosi Saošjant. Pahlavijske knjige još detaljnije opisuju epizodu tog eshatološkog scenarija. Najpre, za vreme poslednja tri milenijuma, ljudi će se postepeno odreći mesa, mleka i biljne hrane i hraniće se samo vodom. Prema *Bundahišnu,* to je upravo ono što se dešava starim ljudima kada im se bliži kraj.

U stvari, eshatologija preuzima, kako bi ih poništila, dela i postupke praotaca. Zbog toga će demon Az (Žudnja), izgubivši moć nad ljudima, biti primoran da proždire demone. Ahrimanovom ubistvu Prabika odgovara eshatološka žrtva bika Hathajosa koju su prineli Saošjant i Ormuzd. Piće pripremljeno od njegove masti i njegove srži, izmešanih s belim *haoma,* načiniće uskrsle Ijude besmrtnim. Kao Prvi čovek, najpre će uskrsnuti Gajomart. Bitke koje su vođene u početku, ponoviće se: pojaviće se zmaj Aždahak i to će usloviti uskrsnuće Fretona koji ga je pobedio *in Шo tempore*. U konačnoj borbi, sukobiće se dve vojske i svaki će borac imati tačno određenog protivnika. Poslednji će pasti Ahriшaп i Az, pod udarcima Ormuzda i Sroza.[39]

Prema nekim izvorima, Ahriman zauvek ostaje nemoćan; prema drugim, on je bačen u procep kroz koji se uvukao u svet ı tamo je uništen.[40] Ogroman požar će topiti metale i s planina će poteći vatrena reka — usijana za grešnike, a kao mleko za pravedne — tela uskrslih će za tri dana biti očišćena. Na kraju, u požaru nestaju planine, doline se popunjavaju i otvori koji vode u pakao se začepljuju. (Ravna zemlja odgovara, kao što je poznato, predstavi rajskog sveta, kako prvobitnog, tako i eshatološkog. Posle Obnavljanja, pošto više neće biti izloženi opasnosti da greše, ljudi će živeti večno, uživajući i u telesnim blaženstvirna (jer će se porodice ponovo okupiti) i u duhovnim.

217. Mitrine misterije

Prema Plutarhu (Pomp. 24,5), gusari Kilikije »tajno su svetkovali Misterije« Mitre; pobeđeni od Pompeja i odvedeni u ropstvo, oni su proširili taj kult na Zapadu. To je prvo mesto na kojem se eksplicitno pominju Mitrine misterije.[499] Nepoznat je proces transformacije iranskog boga kojeg je veličao *Mihrjašt* (vid. § 111) u Mitru iz Misterija. Njegov kult se verovatno razvio u sredini *magoi,* ustanovljenoj u Mesopotamiji i Maloj Aziji. Moćni bog bez premca, Mitra je postao zaštitnik parćanskih vladara. Nadgrobni spomenik Antioha I iz Komagena (69 — 34. god. pre Hr.) prikazuje boga kako se rukuje s kraljem. Međutim, izgleda da kraljevski kult Mitre nije sadržavao nikakav tajni ritual; od kraja epohe Ahemenida, velike ceremonije *Mithrakana* javno su slavljene.

Do mitologije i teologije mitraičkih Misterija u stanju smo da dopremo, pre svega, zahvaljujući skulpturama. Literarni dokumenti su malobrojni i uglavnom se odnose na obrede, kao i na hijerarhiju inicijacijskih stupnjeva. Jedan od mitova govori o tome kako se Mitra rodio iz stene *(de petra natus),* baš kao i antropomorfni Ulikumi (§ 46), frigijski Agditis (§ 207) i jedan slavni junak osetske mitologije.[500] To je razlog zbog kojeg je pećina igrala najvažniju ulogu u Mitrinim misterijama. S druge strane, prema jednom predanju koje prenosi Al-Biruni, pre

---

[499] Svi ostali literarni, epigrafski i arheološki izvori o ovom kultu i njegovom prodoru na Zapad dopiru samo do prvih vekova hrišćanske ere.

[500] G. Dumezil, *Legendes sur les Nartes,* str. 192 i dalje.

nego što bi stupio na presto, parćanski kralj se povlačio u jednu pećinu, a njegovi podanici su mu pristupali, slaveći ga kao novorođenče, tačnije, kao dete natprirodnog porekla.[501] Jermenska predanja govore o pećini u koju se zatvarao Meher (to jest, Mihr, Mitra) i iz koje je izlazio jedanput godišnje. U stvari, novi kralj je bio reinkarnirani, ponovo rođeni Mitra[502] Na tu iransku temu se ponovo nailazi u hrišćanskoj legendi o Rođenju u Vitlejemskoj pećini ispunjenoj svetlošću.[503] Sve u svemu, čudesno rođenje Mitre je predstavljalo integralni deo jednog velikog iransko-sinkretističkog mita o Kosmokrati-Spasitelju.

Osnovna mitološka epizoda sadrži krađu i žrtvovanje bika koje je, sudeći prema nekim izvorima, Mitra obavio po naređenju Sunca' *(Sol).* Ubijanje bika je prikazano skoro na svakom mitraičkom bareljefu ili slici. Mitra bezvoljno obavlja svoju dužnost; dok jednom rukom drži životinju za nozdrve, a drugom joj zariva nož u slabinu, glava mu je okrenuta na drugu stranu. »Iz tela ubijene životinje nastaće sve trave i lekovito bilje [...] Iz njegove kičmene moždine niči će žito koje daje hleb, a iz njegove krvi, vinova loza koja daje sveti napitak za Misterije.«[504] U zaratustrijskom kontekstu, Mitrino žrtvovanje bika izgleda zagonetno. Kao što smo videli (§ 215), ubistvo prvobitnog bika je delo Ahrimana. Jedan pozniji tekst (*Bundahišrt,* VI, E, 1—4) saopštava, međutim, blagotvorne posledice tog ubijanja: iz semena Prabika, koje je pročistila svetlost meseca, rađaju se životinjske vrste, a iz njegovog tela niče bilje. S morfološkog stanovišta, to »stvaralačko ubistvo« se može lakše objasniti u nekoj religiji zemljoradničkog tipa nego u jednom inicijacijslcom kultu.[505] S druge strane, kao što smo videli (§ 216), na kraju Vremena, Saošjant i Ormuzd će žrtvovati vola Hathajosa, a napitak, spravljen od njegove masti i srži, načiniće ljude besmrtnim. Mitrino delo bi se, dakle, moglo povezati s tom eshatološkom žrtvom; u tom slučaju, moglo bi se reći da posvećenje u Misterije anticipira konačno Obnavljanje, drugim rečima, spasenje rnista.[506]

Ubijanje bika obavlja se u pećini, u prisustvu Sunca i Meseca. Na kosmičku strukturu žrtve ukazuje 12 zodijačkih znakova ili 7 planeta i simboli vetrova i četiri godišnja doba. Dve ličnosti, Kotes i Kotopates (Cautes, Cautopates), obučeni kao Mitra, svaki sa zapaljenom buktinjom u ruci pažljivo posmatraju šta bog radi; oni predstavljaju dve druge epifanije Mitre kao boga sunca (i zaista, Pseudo-Dionisije govori o »trostrukom Mitri«, *Epist.* 7).

Odnosi između *Sola* i Mitre nameću problem koji još nije razrešen; s jedne strane, iako je podređen Mitri, *Sol* mu naređuje da žrtvuje bika; s druge strane, Mitra se u natpisima naziva *Sol invictus.* U nekim scenama, Sol je prikazan kako kleči pred Mitrom, a u nekima se bogovi rukuju. U svakom slučaju, Mitra i *Sol* potvrđuju svoje prijateljstvo gozbom na kojoj dele meso bika. Gozba se odvija u kosmičkoj pećini. Dva boga dvore osobe koje nose maske životinja. Taj banket

---

[501] Al-Birimi, *India* (prev. Sachau), II, str. 10.

[502] G. VVidengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung,* str. 65; *isti, Les religions de l'Iran,* str. 169. Vid. druge primere kod S. Hartman, *Gayomart,* str. 60, nap. 2, str. 180 i nap. 6. Vid[1]. takođe I. Gerševiča (Gershevitch) u delu *Mithraic Studies,* str. 85 i dalje, str. 356.

[503] *Up. M. Eliade, Mephistopheles et l'Androgyne, str. 61 i dalje; isti, De Zalmoxis α Gengis-Khan, str. 37 i dalje.*

[504] *F. Cumont, Les Mysteres de Mithra (II izd.), str. 113. Up. isti, i extes et Monuments figures relatifs aux Mysteres de Mithra, I, str. 179 ı dalje, 186 i dalje.*

" G. Videngren podseća na jedan kasniji haldejski obred, *Kalu,* koji sadrži žrtvovanje bika u cilju obezbeđivanja kosmičke plodnosti; up. *'ranisch-semitische Kulturbegegnung,* str. 51 i dalje.

[506] U vezi s analognom interpretacijom taurohtonije, vid. J. R. Hinnels, *Mithraic Studies,* str. 305 i dalje. Pored toga, posle H. Vindišmana (Win^jschmann) (1859), brojni iranolozi uočavaju upadljivu sličnost između Mitre i Saošjanta. Vid. bar Hinelsa, *nav. delo,* str. 311 (nap. 132 reference).

predstavlja model ritualnog obeda, na kojem misti, ukrašeni maskama koje ukazuju na njihove inicijacijske stupnjeve, služe starešinu *(patera)* konventikule. Pretpostavlja se da se malo potom *Sol* uspinje na nebo; ta scena je prikazana na više bareljefa. I Mitra se penje na nebo; na nekim slikama, on trči za Sunčevim kolima.

Mitra je jedini bog koji ne deli tragičnu sudbinu božanstava Misterija. Iz toga se rnože zaključiti da mitraički scenario inicijacija nije u sebi sadržao iskušenja koja su evocirala smrt i uskrsnuće. Pre posvećivanja, postulant se obavezivao zakletvom *(sacramentum)* da će čuvati tajnu Misterija. Jedan tekst svetog Jeronima (Ep. 107, ad Laetam) i brojni natpisi prenose nam nomenklaturu sedam inicijacijskih stupnjeva: gavran *(cozax),* supruga *(nymphus),* vojnik *(miles),* lav *(leo),* Persijanac *(Perses),* sunčev glasnik *(heliodromus)* i otac *(pater).* Prve stupnjeve inicijacija mogla su dostići čak i deca starija od sedam godina; ona su verovatno dobijala određeno versko obrazovanje i učila da pevaju pesme i himne. Zajednica mista bila je podeljena na dve grupe: jedni su bili »sluge«, a drugi »učesnici«; drugu grupu sačinjavali su posvećenici počev od stupnja /eo.[507]

Nepoznati su nam detalji obreda posvećivanja u različite inicijacijske stupnjeve. U svojim polemikama protiv mitraičkih »sakramenata« (koje je inspirisao Satana!), hrišćanski apologeti aludiraju na »krštenje« kojim je, verovatno, neofit uvođen u novi život.[508] Postoji mogućnost da je taj obred bio namenjen neofitu koji se pripremao za zvanje *miles*.[509] Poznato je da mu je tom prilikom nuđena kruna, ali je mist morao da je odbije, govoreći da je Mitra »njegova jedina kruna.«[510] Potom bi mu se na čelo nanosio beleg usijanim gvožđem (Tertulian, *De preascr. haeret.* 40) ili je bio izložen čišćenju od grehova pomoću upaljene baklje (Lukijan, *Menippus,* 7). Kod posvećenja u inicijacijski stupanj *leo,* na ruke kandidata sipali su med, a potom su medom premazivali i jezik. Med je, dakle, bio hrana blaženih i novorođenih.[511]

Prema jednom hrišćanskom autoru iz IV veka, kandidate vezanih očiju okružavala je frenetična gomila ljudi od kojih su jedni oponašali graktanje gavranova i lepršanje krila, dok su drugi rikali kao lavovi. Pojedini kandidati su morali, ruku vezanih kokošijim crevima, da preskaču preko jame napunjene vodom. Potom bi došao neko, mačem presecao creva i proglašavao sebe oslobodiocem.[512] Prizori posvećivanja na slikama u *mithreumu* u Kapui, verovatno predstavljaju neke od tih inicijacijskih proba. Jedan od najbolje sačuvanih prizora Kimon opisuje ovako: »Goli mist sedi, povezanih očiju, ruku verovatno vezanih na leđima. S leđa mu prilazi mistagog, kao da hoće da ga gurne napred. Spreda mu se približava sveštenik u istočnjačkoj odori, s visokom frigijskom kapom na glavi,

---

*' Up. Cumont, *Textes et Monuments jigures,* I, str. 317, i II, str. 42, gde je naveden jedan odlomak iz Porfirija, *De abstinentia* IV, 16.

[508] *Tertulian, De preascr. haeret. 40 (up. Textes et Monuments, II, str. 51).*

[509] Loisy, *Mysteres paiens et mystere chretien,* str. 173. Nije poznat specifični inicijatički ispit za stupanj *cozax;* prema Porfiriju *(De. abst.* IV, 16), »gavrani« su pomoćnici. (Setimo se da je gavran glasnik koji prenosi Mitri naređenje Sunca da ubije bika.) Specifični amblemi za stupanj *nymphus* bili su plamen (plamen venčanih), dijadema (aluzija na Veneru) i kandilo, simbol »nove svetlosti« koju će mist ubuduće moći da vidi.

[510] Tertullien, *De corona,* 15 (= *Textes et Monuments,* II, str. 50).

5s Porphyre, *De antro nymph.* 15 (= *Textes et Monuments,* II, str. 40). Na jezik navorođenčadi stavljan je med. Prema iranskom predanju, med je došao sa Meseca. Up. Cumont, *nav. delo,* I, str. 320).

[512] Pseudo-Avgustin. *Quaest. vet. et novi Test.* 114, 12 (= *Textes et* Monuments, II, 8). Neki autori sumnjaju u autentičnost te informacije, ah, kao što^ kaže Loazi, »njen surovi karakter svedoči o njenoj autentičnosti; ono što naš autor kaže, navodi na pomisao da smisao simbolizma tog obreda on ili nije znao ili se nijc potrudio da ga ponovi« (*nav. clclo,*

pružajući prema mistu mač. U drugim scenama, goli mist kleči ili čak leži na zemlji.«[513] Zna se, takođe, da je mist morao da ueestvuje u jednom simuliranom ubistvu i da mu je potom pokazivan mač premazan krvlju žrtve.[514] Vrlo je verovatno da su neki inicijacijski obredi obuhvatali i borbu kandidata sa nekim strašilom. Istoričar Lamprid piše da je imperator Komod ukaljao Mitrine misterije pravim ubistvom (*Commodus,* 9 — *Textes et Monuments* II, 21). Pretpostavlja se da je, obavljajući posvećenje jednog *miles* u zvanje »oca«, Komod ubio kandidata, dok je trebalo samo da se pretvara da ga je ubio.

Svaki od sedam inicijacijskih stupnjeva bio je pod zaštitom jedne planete: *coгax* je bio pod zaštitom Merkura, *nymphus* Venere, *miles* Marsa, *leo* Jupitera, *Perses* Meseca, *heliodromus* Sunca i *Pater* Saturna. *Mithreum* u Santa Priski, kao i onaj u Ostiji, sadrži jasno ilustrovane astralne veze.[515] S druge strane, Origen 0*Contra Celsum* VI, 22) govori o jednoj lestvici od sedam stepenika načinjenih od različitih metala (olova, kalaja, bronze, gvožđa, legure, srebra i zlata) i povezanih s raznim božanstvima (olovo s Hronosom, kalaj s Afroditom, itd.). Vrlo je verovatno da je jedna takva lestvica igrala — nama nepoznatu — ritualnu ulogu i pri tome služila kao simbol mitraičke konventikule.

218. »Da je hrišćanstvo bilo zaustavljeno...«

Kada se raspravlja o Mitrinim misterijama, izgleda da je nemoguće ne navesti onu slavnu rečenicu Ernesta Renana: »Da je širenje hrišćanstva zaustavila neka smrtonosna bolest, svet bi bio mitraizovan« (*Marc Aurele,* str. 579). Renan je verovatno bio opčinjen uticajem i popularnošću Mitrinih misterija u III i IV veku; zacelo je bio iznenađen njihovom rasprostranjenošću po svim provincijama Rimske imperije. I zaista, ta nova vera u Misterije izazivala je divljenje svojom snagom i originalnošću. Tajni kult Mitre uspeo je da ujedini iransko nasleđe i grčko-rimski sinkretizam. U njegovom panteonu, najvažniji bogovi klasičnog sveta stajali su rame uz rame sa Zervanom i drugim istočnjačkim božanstvima. Uz to, Mitrine misterije su asimilovale i integrisale duhovne tokove specifične za epohu Imperije: astrologiju, eshatološke spekulacije, kao i solarnu religiju (koju su filozofi interpretirali kao solarni monoteizam). Uprkos iranskom nasleđu, liturgijski jezik je bio latinski. Za razliku od drugih istočnjačkih religija spasenja kojima je rukovodllo strano sveštenstvo (egipatsko, sirijsko, feničansko), starešine Misterija, patres, regrutovane su iz italskih naroda ili, pak, iz naroda rimskih provincija. Pored toga, mitraizam se razlikovao od ostalih misterija i po tome što u sebe nije uključivao orgastičke i čudovišne rituale. Bila je to prava religija za vojnike, a obične ljude je impresionirala svojom disciplinom, umerenošću i moralnošću njenih privrženika, vrlinama koje su podsećale na staru rimsku tradiciju.

I što se tiče širenja kulta, uspeh mitraizma je bio neobičan: zahvatio je oblasti od Ekosa u Mesopotamiji, Severne Afrike i Španije, pa sve do centralne Evrope i Balkana. Najveći broj svetilišta otkriven je u starim rimskim provincijama kao što su *Dakija, Panonija* i *Germanija.* (Izgleda da kult nije bio prodro u Grčku i Malu Aziju.) Međutim, treba imati na umu da je jedna konventikula primala najviše 100 članova. Prema tome, čak i u Rimu, gde je u jednom trenutku postojalo stotinak svetilišta, broj vernika nije mogao biti veći od 10.000.[5R] Mitraizam je bio tajni kult

---

[513] F. Cumont, *Les religions orientales,* str. 142, bakrorez XIII. Druge crteže iz *mithrenma* u Kapui reprodukovao je Vermaseren, *Mithras,* sl. 51-53, str. 132-133.

[м] *Cumont, Les Mysteres de Mithra, str. 135.*

[515] *Ferrua, II mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca, str. 72 i dalje;*
Bacatti, *Scavi di Ostia,* II: *I Mitrei* (Rim, 1954), str. 108 i dalje.

skoro isključivo rezervisan za vojsku; njegovo širenje je pratilo kretanja legija. Ono malo što se zna o obredima posvećenja više podseća na inicijacije indoevropskih »udruženja ljudi« (§ 175), nego na one iz egipatskih ili frigijskih Misterija. Jer, kao što smo rekli, Mitra je bio jedini bog Misterija koji nije spoznao smrt. A mitraizam, jedini među tajnim kultovima, koji nije primao žene. U epohi, u kojoj je učešće žena u kultovima spasenja dostiglo do tada neviđeni stupanj, jedna takva zabrana ne samo da je otežavala već je činila i neverovatnim preobraćenje sveta u mitraizam.

Pa ipak, hrišćanski apologeti su strahovali od eventualne »konkurencije« mitraizma, jer su u Misterijama videli dijabolično oponašanje euharistije. Justin (*Apol.,* 66) je optuživao »zle demone« da propisuju sakramentalno korišćenje hleba i vode; Tertulijan *(De praescr.,* 40) je govorio o »žrtvovanju hleba«. U stvari, ritualni obed posvećenih, predstavljao je podsećanje na gozbu Mitre i *Sola* posle žrtvovanja bika. Teško je utvrditi da li su te svetkovine za posvećene predstavljale sakramentalni obed ili su više ličile na druge obredne gozbe, dosta uobičajene u doba Carstva.[516] U svakom slučaju, mitraičkim gozbama (kao, uostalom, i gozbama drugih kultova Misterija) ne može se odricati njihov verski značaj, jer se njima sledio božanski uzor. I sama činjenica da su ih apologeti toliko napadali kao dijabolično oponašanje euharistije, ukazuje na njihov sveti karakter. Što se tiče inicijacijskog krštenja, njega su praktikovali i drugi kultovi. Međutim, za hrišćanske teologe posle II i III veka sličnost sa mitraizmom je postala još nezgodnija; nanošenje belega na čelo usijanim gvožđem podsećalo ih je na *signatio,* obred kojim se okončavala svetinja krštenja; štaviše, počev od II veka, dve religije su proslavljale rođenje svog boga istog dana (25. decembra) a pri tome su im i verovanja o kraju Sveta, strašnom sudu i uskrsrtuću tela bila slična.

Ali ta verovanja i ti mitsko-ritualni scenariji pripadali su *Zeitgeistu* helenističke i rimske epohe. Po svoj prilici se teolozi raznih sinkretističkih religija spasenja nisu ustručavali da pozajrnljuju određene ideje i formule, koje su im se činile vrednim i čiji su uspeh uočili (već smo naveli slučaj frigijskih Misterija, § 207). Na kraju krajeva, važni su bili lični doživljaj, kao i teološko tumačenje mitsko-ritualnog scenarija, otkrivani kroz preobraćenje i inicijacijska iskušenja (dovoljno je setiti se brojnih valorizacija svetinja kod nehrišćana i u istoriji hrišćanstva).[517]

Mnogi imperatori su podržavali mitraizam, pre svega iz poHtičkih razloga. U Karnutumu su, 307. ili 308. godine, Dioklecijan i ostali *Augusti,* »dobrotvoru Imperije«, Mitri, posvetili oltar. Međutim, pobeda Konstantina kod mosta Milvija je, 312. godine, zapečatila sudbinu mitraizma. Kult je ponovo zadobio ugled tokom veoma kratke vladavine Julijana; taj imperator-filozof se deklarisao kao mitrik. Posle njegove smrti, 363. godine, nastupa period tolerancije, ali Gracijanov edikt, 382. godine, ukida zvaničnu podršku mitraizmu. Kao sve religije spasenja i ezoterične konventikule, tajni kult Mitre, zabranjen i proganjan, prestao je da postoji kao istorijska realnost. Međutim, u svet koji je upravo prelazio u hrišćanstvo, nastavile su da prodiru druge tvorevine iranskog religijskog duha. Počev od III veka, uspeh manihejstva potresa sve slojeve Crkve i uticaj manihejskog dualizma produžava se kroz ceo srednji vek. S druge strane, brojne iranske religijske ideje — a posebno nekoliko motiva iz Rođenja, angelologija,

---

[516] Up. I. P. Kane, »The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment«, str. 343 i dalje.

[517] Up. John R. Hinnels, »Christianity and the Mystery Cults«, str. 20.

tema *magusa,* teologija Svetlosti i neki elementi gnostičke mitologije — na kraju bivaju preuzeti od strane hrišćanstva i islama; njihovi tragovi se, u pojedinim slučajevima, mogu prepoznati, od ranog srednjeg veka do renesanse i epohe prosvećenosti.®[518]

XXVIII POGLAVLJE

RAĐANJE HRIŠĆANSTVA

219. Jedan »beznačajni« Jevrejin: Isus iz Nazareta

Godine 32. ili 33. naše ere, jedan mladi farisej po imenu Savle, koji se beše istakao revnošću u proganjanju hrišćana, nalazio se na putu iz Jerusalima u Damask. »Ujedanput, obasja ga svjetlost s neba. I padnuvši na zemlju ču glas gdje mu govori: ‚SavIe, Savle, zašto me goniš' — A on reče: ‚Ko si ti, Gospode?'. A Gospod reče: Да sam Isus, kojega ti goniš. No, ustani i uđi u grad, pa će ti se kazati šta ti treba činiti.' A Ijudi koji iđahu s njim stajahu i čuđahu se, jer čujahu glas, a ne viđahu nikoga. A Savle usta od zemlje i otvorenijim očima svojim nikoga ne viđaše. A oni ga uzeše za ruku i uvedoše u Damask. I bješe tri dana slep i ne jede, niti pi. »*Najzad je jedan učenik, Ananije, prema uputstvu Isusa koji mu je došao u obliku priviđenja, stavio ruke na Savla i ovaj je ponovo progledao. »I odmah progleda i ustavši krsti se; i pošto pojede, okrepi se.«[519]

To se dogodilo dve ili tri godine posle razapinjanja na krst. (Nije poznat tačan datum pogubljenja Isusa: bila je to godina 30. ili 33. Prema tome, preobraćenje Pavla je obavljeno najranije 32, a najkasnije 36. godine.) Kao što ćemo videti, vera u Hristovo uskrsnuće predstavlja osnovni element hrišćanstva, a posebno hrišćanstva svetog Pavla.[520] Ta činjenica je veoma značajna, jer njegove *Poslanice* predstavljaju prve dokumente istorije hrišćanske zajednice. Sve su *Poslanice*, dakle, ispunjene neviđenim žarom: verom u uskrsnuće, pa prema tome i u spasenje koje donosi Hristos. »Najzad«, pisao je veliki helenista Vilamovic-Melendorf (Willamowitz-Moelendorf), »najzad grčki jezik izražava jedno gorljivo i živo duhovno iskustvo.«[521]

Važno je da se istakne jedna druga činjenica, a to je kratko vreme — svega nekoliko godina — proteklo od događaja koji je otkrio Isusovu vokaciju do Pavlovog ekstatičkog doživljaja. U petnaestoj godini Tiberijevog carevanja (znači, leta Gospodnjeg 28—29), jedan isposnik zvani Jovan Krstitelj, počeo je da obilazi

---

[518] Vid. III t. ovog dela.

[519] *Dela apostola, 9 :* 3 —5, 18 — 19. Autor *Dela* govori ioš u dva maha o susretu s uskrslim Hristom na putu za Damask; 22 : 4 — 21; 26:12 — 20.

[520] U *Korinćanima poslanici prvoj* (15 ; 1 — 2) on veoma brižljivo navodi sve one kojima se uskrsli Hristos prikazao.

[521] Wi]lamowitz-Moelendorf, u citatu G. Bornkama (Bornkamm), Paul, str. 9 — 10.

** dalje: Luka i sl. (prim. prev.).*

oblast Jordana »propovedajući krštenje i pokajanje za oproštaj grehova« (Jevanđelje po Luki,* 3 : 1 i dalje). Istoričar Josif Flavije opisuje ga kao »poštenog čoveka« koji zahteva od Jevreja da žive čestito, pravedno i pobožno *(Ant. Jud.* 18, st. 2, §§ 116—119). U stvari, on je bio istinski vizionar, plahovit i žestok prorok, u otvorenom sukobu s jevrejskim političkim i verskim hijerarhizmom. Vođa jedne sekte miienarista, Jovan Krstitelj je, ne tražeći za sebe zvanje Mesije, objavljivao neizbežnost nastanka Carstva. Njegov poziv je imao znatan uspeh. Među hiljadama osoba koje su dotrčale iz cele Palestine da bi bile pokrštene bio je i Isus, poreklom iz Nazareta u Galileji. Prema hrišćanskom predanju, Jovan Krstitelj je u njemu prepoznao Mesiiu.

Ne zna se razlog zbog kojeg je Isus kršten. Ali je izvesno da mu je prilikom krštenja otkriveno njegovo mesijanstvo. U jevanđeljima, misteriju te revelacije prikazuje slika Duha Gospodnjeg koji silazi u obliku golubice i glasa s neba koji govori: »Ovaj ovde je Sin moj voljeni ...« *(Matej* 3 : 16; up. *Marko,* 1 : 16; *Luka,* 3 : 22). Odmah posle kr.štenja, Isus se povukao u pustinju. Jevanđelja navode da ga je »u pustiniu odveo Duh« kako bi ga iskušavao Satana (*Marko,* 1 : 12; *Matej,* 4 : 1—10; *Luka, 4 :* 1—13). Mitološki karakter ovih iskušavanja je očevidan, ali njihov simbolizam otkriva specifičnu strukturu hrišćanske eshatologije. Morfološki, scenario se sastoji iz niza inicijacijskih proba, analognih onim kroz koje je prošao Gautama Buda (up. § 148). Isus posti četrdeset dana i četrdeset noći, a Satana ga »iskušava«: najpre traži od njega da čini čuda (»reci ovom kamenu da postane hleb«; potom ga odvodi na krov hrama u Jerusalimu i kaže mu: »Ako si sin božji, skoči odavde dole«), a zatim mu nudi apsolutnu moć: »svu vlast ovu i slavu njihovu«. Drugim rečima, đavo mu nudi moć da sruši Rimsko carstvo (to jest, nudi mu vojnu pobedu Jevreja koju su najavljivale apokalipse), pod uslovom da mu se Isus potčini.[522]

Izvesno vreme Isus obavlja pokrštavanje, kao Jovan Krstitelj i, verovatno, s više uspeha (μρ. *Jovan,* 3 : 22—24; 4 : 1—2). Međutim, saznavši da je Irod proroka bacio u tamnicu, Isus napušta Judeju i odlazi u svoju rodnu zemlju. Josif Flavije objašniava Irodov postupak strahom: strahovao je od Krstiteljevog uticaja na narodne mase i plašio se pobune. Bilo kako bilo, taj doeađaj je bio povod da Isus izrekne svoju poruku. Čim je stivao u Galileju, Isus je proglasio Jevanđelje, odnosno Dobru vest: »Došlo je vreme, približi se carstvo Božje: pokajte se i verujte u jevanđelje.«[5] Poruka izražava eshatološku nadu koja je potom, s malo izuzetaka, dominirala jevrejskom religioznošću više od jednog veka. Posle proroka i posle Jovana Krstitelja, Istis je predviđao neminovan preobražaj sveta: to je suština njegovog proročanstva (up. § 220).

Okružen svojim prvim učenicima, Isus je propovedao i poučavao po sinagogama, i pod vedrim nebom, obraćajući se pre svega ugnjetavanima i siromašnima. U skladu sa svetom istorijorn i najpopularnijim biblijskim ličnostima, upotrebljavao je tradicionalna didaktička sredstva koristeći pri tom prastare slike i simbole i, naročito, figurativni jezik parabola. Kao i toliki drugi »božanski ljudi« helenističkog sveta, Isus je bio vidar i čudotvorac koji je lečio sve vrste bolesti i pomagao ljudima poremećenog duha. Zbog nekih od tih čuda

---

[522] Svakako da je scenario »iskušavanja« bio docnije, posle propasti ustanka od 66 — 70 godine, to jest, posle rušenja Hrama od strane Rimljana, integrisan u legendama predanja uneta u jevanđelja. No, u simboličkom horizontu u kojem se Crkva razvijala, »iskušavanja« pripremaju Isus"[1]"-' čuda (jer će ubrzo potom on pretvoriti voclu u vino i umnožiti hlebove i ribe), kao i trijumf hrišćanstva (jer, iako Rimsko carstvo nije srušila vojna pobuna, ona je ipak, na kraju, pobeđena, pošto je postala hrišćanska).

osumnjičen je za čarobnjaštvo, zločin koji je povlačio smrtnu kaznu. »Pomoću Veelzevula kneza đavolskoga izgoni đavole«, govorili su jedni. »A drugi, kušajući ga, iskahu od njega znak s neba.«" Jevreji nisu zaboravili niegovu slavu egzorciste i čudotvorca; jedno predanje iz prvog ili drugog veka pominje Jevrejina koji se »bavio vradžbinama« i koji je »zaveo Izrael.«[7]

Isusovo proročanstvo je odmah uznemirilo dve politički i verski uticajne grupe, fariseje i saduceje. Prvima je smetala sloboda s kojom se Nazarećanin odnosio prema Tori. Što se tiče saduceja, oni su želeli da izbegnu nevolje do kojih bi mogla dovesti sva ta mesijanska propaganda. U stvari, Carstvo božije [ko]i[e] je propovedao Isus podsećalo je neke na verski fanatizam i političku netrpeljivost zelota. Ovi poslednji su odbijali da priznaju rimsku vlast, jer ie za njih, »samo Bog bio vladar i gospo[ar<<] (Josif, *Ant, Jud.* 18, 1, 6, § 23). Bar iedan od dvanaest apostola. Simeon Revnosni,[8] bio je nekadašnji zelot (Marκo, 3: 18). A Luka iznosi da je, posle razapinjania Hrista, jedan njegov

' '^arfeo 1 : 15; *Mateja,* 4 : 17 govori o Kraljevstvu nebeskom, ali dve formule su sinonimi.
i t '—16. Luka je dobro video da zahtev za davanje »znaka <
optuzba za čarobnjaštvo čine narativno jedinstvo; ostali jevanđelisti to ^nose odvojeno: *Marko,* 3 : 22; 8 : 11; *Matej,* 12 : 28, 38; 16 : 1; up. Dodd,
rounder of Christianity, str. 179, nap. 11. zna[v'] *Sanhedrin* 43 a. Isti tekst daje i druge informacije čiji će
■ [dCa]l moći proceniti docnije, jer one nisu u zavisnosti od hrišćanskih T v? [p, str,] ^22, Пар. 12). Rabinske izvore navođi i o njima raspravlja H[U],\[Sner]. *Jesus °f Nazareth,* str. 17—47. Up. Brandon, *Jesus and the Zealotes,* slr. 44—47, 243—45.

učenik rекao: »A mi se nadasmo da je on onaj koji će izbaviti Izrailj« (24:21).

Uostalom, jedna od najmisterioznijih i najspektakularnijih epizoda među onima koje navode jevanđelja osvetljava nesporazum nastao u vezi s Carstvom koje je najavio Isus.[523] Pošto je deo dana proveo propovedajući, Isus je saznao da 5.000 ljudi koji su došli za njim na obalu Tiberrjskog jezera nemaju šta da jedu. Tada im je on rekao da posedaju i, pošto je na čudesan način umnožio nekoliko hlebova i nekoliko riba, svi su zajedno jeli. Reč je o arhajskom obrednom činu kojim se utvrđuie ili obnavlja mistično jedinstvo grupe. U ovom slučaju zajednički ručak je mogao označavati simboličnu anticipaciju *eshatona,* jer Luka (9 : 11) navodi da im je Isus pre toga govorio o Carstvu Božijem. Međutim, oduševljena tim novim čudom, gomila nije razumela njegovo duboko značenje, već je u Isusu počela da gleda dugo očekivanog »proroka-cara«, onog koji će osloboditi Izrael. »Isus je razumeo da oni hoće da ga uhvate i učine carem« (*Jovan,* 6: 15). Stoga je rasterao svetinu, ušao sa svojim učenicima u barku i prevezao se na drugu obalu Tiberi jskog jezera.

Nesporazum bi se mogao protumačiti kao neuspela pobuna. U svakom slučaju, posle tog događaja svetina je napustila Isusa. Prema Jovanu (6 : 66—77), samo njih dvanaestorica su mu ostali verni. S njima je Isus odlučio da, u proleće 30 (ili 33) godine, proslavi Pashu u Jerusalimu. Dugo se rasoravljalo — i još se raspravlja — o cilju tog pohoda. Verovatno je Isus hteo da objavi svoju poruku u verskom centru Izraela, kako bi iznudio konačan odgovor u jednom ili drugom smislu.[524] Kada je stigao blizu Jerusalima, ljudi »mišljahu da će se odmah javiti carstvo Božije« (*Luka.* 19: 11). Isus je ušao u grad kao mesijanski car, rasterao

---

• Epizoda je prepričana u četiri jevanđelja (*Marko* i *Matej,* je navode po dva puta); *Marko,* 6 : 30—44; 8 : 1—10; *Matej,* 14 : 13—21, 15 : 32—39; *Luka, 9 :* 10—17; *Jovan,* 6 : 1—15.

[524] Dodd, *nav. delo,* str. 139 i dalje; R. M. Grant, *Augustus to Constantine,* str. 43.

prodavce i kupce iz Hrama i održao propoved narodu (11 : 15 i dalje). Sutradan je ponovo došao u Hram i ispričao parabolu o vinogradarima ubicama koji su, pobivši sluge koje im je poslao njihov gospodar, ubili i njegovog sina. »Šta će učiniti gospodar od vinograda? zaključio je Isus. Doći će, pogubiće vinogradare i daće vinograd drugima« (12 : 9).

Za sveštenike i tumače Moisijevih zakona značenje parabole je bilo providno: proroci su bili pobijeni, a i posledniem koii je poslat, Jovanu Krstitelju, predstojalo ie pogubljenje. Po Isusu, Izrael je oduvek bio vinograd Božji, ali je njegova verska hijerarhija osuđena na propast; novi Izrael će imati druae vođe.[1]' Staviše, Isus je stavljao do znanja da je on, »voljeni sin« gospo dara, naslednik vinograda, a to je bila mesijanska poruka koja je rnogla izazvati krvave represalije vlastodržaca. Stoga je, kao što reče prvosveštenik Kajafa, »bolje da jedan čovek umre za narod, nego da narod sav propadne« (*Jovan* 11 : 50). Trebalo je intervenisati brzo, pre nego što Isusove pristalice stignu da reaguju. Hapšenje je trebalo obaviti noću i to tajno. Proslavu poslednje večere uoči Pashe obavio je Isus u društvu svojih učenika. Taj poslednji zajednički obred postaće centralni hrišćanski obred: euharistija na čijem ćemo se značenju zadržati nešto docnii'e (§ 220). '

»I otpojavši hvalu iziđoše na goru Maslinsku« (*Matej,* 26 : 30). Iz te tužne noći predanje je sačuvalo sećanje na dva događaja koji još uvek more savest hrišćana. Isus saopštava Petru da će ga se ovaj, »noćas dok petao ne zapeva«, tri puta odreći (*Matej,* 26 : 34; up. Marko 14 : 26—31). A Isus je Petra smatrao svojim naiodanijim učenikom koji je trebalo da bude najveća uzdanica zajednice vernih. Sigurno je da je njegovo odricanje samo ukazivalo na Ijudsku nepostojanost. Taj čin nimalo ne umanjuie Petrovo dostojanstvo, niti njegove harizmatične vrline. Značenje tog mučnog događaja je jasno: kada je u pitanju spasenje, ni vrline ljudi, ni njihovi grehovi se ne računaju; važno je pokaiati se i ne gubiti nadu. Da nema Petra, teško bi bilo opravdati veliki deo istorije hrišćanstva; njegovo odricanie i pokajanje *(Matej,* 26 : 74) postali su, u neku ruku, model celog hrišćanskog života.

Ništa manje ne služi kao uzor ni sledeća scena koja se događa na »mestu zvanom Getsemani«. Isus je sa sobom poveo Petra i još dva učenika i tamo im rekao: »Žalosna je duša moja do smrti; počekajte ovdje i stražite sa mnom« (*Matej,* 26 : 38). Potom se udalji nekoliko когака i »pade na lice svoje moleći se i govoreći: ‚Oče moj! ako je moguće da ше mimoide čaša ova; ali opet ne kako ja hoću nego kako ti'« (26 : 39). No, kada se vratio, našao je svoje učenike kako spavaju. On reče Petru: »Zar ne mogoste jedan čas postražiti sa mnom?« (26 : 40) »Stražite i molite se Bogu«, posavetovao im je ponovo. Uzalud; vrativši se »nađe ih opet gdje spavaju; jer im bijahn oči otežale« (26:43; up. Marko 14 : 32—42: Luka 22 : 40—46). Poznato je, međutim, još od priče o Gilgamešu (§ 23), da nadvladati san i ostati »budan« predstavlja najveću miciiacijsku probu, jer ona postavlja kao cilj preobraženje Ijudske uslovljenosti i osvajanje »besmrtnosti«. U Getsemaniju se pokazalo da je »inicijacijsko bdenje«

mada ograničeno na samo nekoliko časova — iznad liudske moći. Taj neuspeh će takođe postati uzorni model za većinu hrišćana.

Malo vremena potom Isusa je lišila slobode Prvosveštenikova garda kojoj su se verovatno pridružili i rimski vojnici. Teško je tačno odrediti redosled događaja. Jevanđelja govore o dva odvojena suđenja. Sinedrion je našao da je Isus kriv za bogohuljenje. Jer, kada ga je Prvosveštenik upitao: »Jesi li ti Hristos [to jest, Mesija], sin Blagoslovenoga?«, ova] je odgovorio: »Jesam« (*Marko* 14:61—62; ud. *Matej,* 26:57—68; *Luka* 22: 54, 66—71). Bogohuljenje se kažnjavalo kamenovaniem, ali je neizvesno da li je Sinedrion u to vreme imao pravo da dosudi

smrtnu kaznu. U svakom slučaju, Isusu je potom sudio namesnik Judeje, Pontije Pilat. Optužen za pobunu (»Jesi li ti car judejski?«), osuđen je na tipično rimsku kaznu — razapinianje na krst. Izložen podsmehu (ogrnutog purpurnom togom i krunisanog vencem od trnja vojnici ga pozdravljahu: »Zdravo, care judejski!«), Isus je razapet na krst između dvojice »razbojnika«. Tim imenom — !e*stes* — Josif Flavije često naziva pobunjenike. »Iz toga lasno sledi da je kontekst Isusovog pogubljenja bio gušenje ustanka Jevreja protiv rimske vlasti i njenih kolaboracionista u Juđeji. Za vlastodršce u Jerusalimu, svaka proklamacija nastupanja carstva božijeg implicirala je restauraciju jevrejskog carstva.«[15]

Zatvaranje, suđenje i pogubljenje Isusa rasteralo je vernike. Ubrzo pošl^ je lišen slobode, njegov najdraži učenik, Petar, odrekao ga se tri puta. Sigurno je da bi Isusove propovedi pa možda i samo njegovo ime iščezli u zaboravu da se nije dogodila neobična i, van domena vere, neshvatljiva epizoda: uskrsnuće pogubljenog. Predanje koje prenose Pavle i jevanđelja pridaju presudan značaj praznom grobu, kao i brojnim prikazanjima uskrslog Isusa. Bez obzira na to kakva je priroda tih doživljaja, oni predstavljaju izvor i osvetu hrišćanstva. Vera u uskrslog Isusa pretvorila je šaku demoralisanih begunaca u grupu odlučnih Ijudi sigurnih da ne mogu biti pobeđeni. Gotovo bi se moglo reći da su i sami apostoli prošli kroz inicijacijsku probu beznađa i duhovne smrti, da bi potom stupili u novi život; postavši prvi misionari jevanđelja.

220. Dobra vest: priblffilo se carstvo Božije

Rudolf Bultman (Bultmann) je govorio o »nepodnošljivoi banalnosti« Isusovih biografija. I doista, svedočanstva su malobrojna i neuverljiva. Najstarije — Pavlove *Poslanice* — skoro potpuno zanemaruju Isusov istorijski život. Sinoptička jevanđelja, redigovana izmedu 70. i 90. godine, predstavljaiu zbirku usmenih predanja prvih hrišćanskih zaiednica. No, ta nredanja se odnose koliko na Isusa, toliko i na uskrslog Hrista. To ne umanjuie neminovno njihovu dokumentarnu vrednost; jer, naivažniji element hrišćanstva, kao, uostalom, i svake religiie koia ie zahtevala jednog osnivača, jeste baš *memorija*. Uzor svakog hrišćanina je *sećanje na Isusa.* Međutim, predanie koje su Drenosili prvi svedoci bilo je »egzemplarno«, a ne isključivo »istoriisko«; ono je očuvalo značajne strukture događaja i pronovedi, ali ne i tačno sećanje na Isusovu aktivnost. To je dobro poznat fenomen i to ne samo u istoriji religija.

S druge strane, treba uzeti u obzir činjenicu da su prvi hrišćani, Jevreji iz Jerusalima, predstavljali jednu apokaliptičku sektu unutar palestinskog judaizma. Oni su odmah počeli da iščekuju drugi dolazak Hrista, parusiiu; njih je zaokupljao kraj *istorije,* a ne istoriografija eshatološkog očekivanja. štaviše, kako se moglo i očekivati, oko lika uskrslog Gosnoda dosta se rano iskristalisala prava mitologija, koja podseća na mitologije bogova spasitelja i božanski inspirisanog čoveka *(theios anthropos)*. Ta mitologija koju ćemo izložiti malo dalje (§ 222), naročito]e značajna: ona паш pomaže da shvatimo specifičnu versku dimenziju hrišćanstva, a istovremeno i potonju istoriju ove religije. Mitovi koji su Isusa iz Nazareta uveli u univerzum arhetipova i transcendentalnih likova onoliko su »istiniti« koliko su istiniti i njegovi postupci i reči: u stvari, ti mitovi su potvrda moći i kreativnosti njegove originalne poruke. Uostalom, zahvaliuiući toj mitologiji i univerzalnoj simbolici, verski jezik hrišćanstva postaje ekumenski i tako se, svima pristupačan, širi van svoie postojbine.

Opšte je prihvaćeno da sinoptička jevanđelja prenose suštinu poruke, na prvom mestu najavu carstva Božijeg. Kao što smo naveli (str. 318), Isus otpočinje svoju službu u Galileji Dropovedajući dobru vest koju šalje Gospod: »Iziđe vrijeme i približi se carstvo Božije« (Marko 1 : 15).[13] Predstoji eshaton: »imaju neki među ovima što stoje ovdje koji neće okusiti smrti dok ne vide carstvo Božije da dođe u sili« (Marko, 9:1; up. 13:30). »A o danu tome ili o času niko ne zna, ni anđeli koji su na nebesima, ni sin, do otac« (Marko, 13 : 32).

Međutim, druge Isusove formulacije dopuštaiu da se shvati kako je Carstvo već zavladalo. Posle jednog egzorcizma, on kaže: »A ako li ja prstom Božijim izgonim đavole, dakle je došlo k vama carstvo Božije« (*Luka* 11 : 20). Drugom prilikom, Isus tvrdi da se »od vremena Jovana Krstitel ja dosad carstvo nebesko na silu uzima i silnici dobijaju ga« *(Mat.,* 11 : 12). Izgleda da je smisao tog stava sledeći: carstvo ie već nastupilo, ali su ga silnici podjarmili.[525] Za razliku od sindroma apokalipse toliko često evociranog u literaturi tos vremena, Carstvo nastupa bez kataklizme, pa čak i bez nekih spoljnih znakova. »Carstvo Božiie neće doći da se vidi; niti će se kazniti: evo ga ovdie ili ondje; jer gle, carstvo je Božije unutra u vama« *(Luka,* 17 : 20—21). U parabolama Carstvo se upoređuje sa semenom koje postepeno sazreva, niče i raste samo od sebe (*Marko 4 :* 26—29), sa zrnom gorušice (30—32), s kvascem od kojeg narasta testo *(Mat.* 13 : 33).

Moguće je da ove dve divergentne najave Carstva — u bliskoj *budućnosti,* a zatim u *sadašnjosti* — odgovaraiu dvema uzastopnim fazama Isusovog učenja.[526] Takođe je prihvatljiva pretpostavka da su u pitanju dve interpretacije jedne iste poruke: 1) Carstvo, koje su najavili proroci, neizbežno će nastupiti, drugim rečima, »kraj istorijskog sveta« je neminovan i 2) Carstvo je već zavladalo za one koji, zahvaliujući Isusovim molitvama, žive u vanvremenskoj sadašnjosti vere.[527]

Posebno ova druga moguća interpretacija poruke ističe Isusovu mesijansku veličinu. Nema sumnje da su ga niegovi učenici priznali za Mesiju, jer na to ukazuje naziv »Hristos« (što na grčkom znači »Miropomazani« ili »Mesija«), Isus nikada ne upotrebljava to ime sam za sebe; on ga, medutim, prihvata kada ga drugi izgovore (Marko, 8 : 29; 14 : 61). Moguće je da Isus izbeeava naziv Mesije zato da bi istakao razliku između Dobre vesti koju je on propovedao i nacionaHstičkih formi jevrejskog mesrjanstva. Carstvo Božije nije predstavljalo teokratiju koju su zeloti oružiem hteli da uspostave. Isus je najčešće sebe definisao kao Čovekovog sina. Taj izraz koji je u početku predstavljao samo sinonim za »čoveka« (up. § 203) na kraju je — implicitno, preko Isusove propovedi, i eksplicitno, putem hrišćanske teologije — postao izraz za Sina Božijeg.

No, u meri u kojoj je to bar u grubim crtama moguće, Isusova »ličnost« se može porediti sa Slugom mučenikom (*Isaija* 40—55; up. § 196). »Nema nikakvog razloga da se stihovi u kojima on govori o iskušenjima što ga očekuiu odbace kao neautentični. Bez verovanja u to da je on predvidao i prihvatao mogućnost ispaštanja, ponižavanja, pa nesumnjivo i same smrti, celokupno njegovo učenje bi postalo neobjašnjivo. Ulazeći u Jerusalim, on je sigurno, ne isključujući potpuno

---

[525] Up. Ernst Kasemann, »The Problem of the Historical Tcsus«, str. 42 i đalje; Perrin, *Rediscovering,* str. 76 i dalje.

[s] *Marcel Simon, Le Juda'isme et le Christianisme antique, str. 86.*

[527] Sledeći Biltmana, Peren (Perrin) govori o »doživljaju egzistencijalne realnosti«; up *New Testament,* str. 290.

eventualnu pobedonosnu intervenciju Boga, bio svestan rizičnosti svog poduhvata.«[528]

»Ne mislite da sam ja, kaže Isus, došao da pokvarim zakon ili proroke: nijesam došao da pokvarim, nego da ispunim« *(Mit.,*
5 : 17). Baš kao i proroci, on veliča čistotu srca na račun formalizma rituala; neumorno se vraća na liubav prema Bogu i prema bližnjem. U svojoj Besedi na gori *(Mat.,* 5 : 3—12; *Luka.*
6 : 20—23), Isus navodi blaženstva koja očekuiu one koji su milosrdni i čistog srca, one koji su krotki i grade mir, one koji su ucveljeni, kao i one koji su nepravedno proganjani. To je najpopularniji jevanđelski tekst van hrišćanskog sveta. Pa ipak, za Isusa Jevreji uvek ostaju narod izabran od Boga. On je poslan »izgubljenijem ovcama doma Izrailjeva« (*Mat.,* 15 : 24) i samo se u izuzetnim slučajevima obraća mnogobošcima: svojim učenicima savetuje da ih izbegavaju (*Mat.,* 10 : 5—6). Međutim, izgleda da je on u uspostavljeno Carstvo prihvatao »sve narode« sveta (.*Marko* 13 : 10; *Mat.,* 8 : 11). Posle proroka i Jovana Krstitelja, i Isusovo učenje imalo je za cilj temeljni preobražaj jevrejskog naroda, drugim rečima, stvaranje novog Izraela, jednog novog Božjeg naroda. Očenaš (*Luka* 11 :2—4; *Mat., 6 : 9* —13), na zadivljujući način sažima »metod« za ostvarenje tog cilja. Kao izraz hebrejske smernosti, molitva za prvo lice ne upotrebljava jedninu, već isključivo množinu: Oče *naš,* hleb *naš* notrebni daj *nam* danas, oprosti *nam* dugove *naše,* izbavi *nas* od Zla. Sadržaj potiče iz molitve *kadiš (kaddish)* stare Sinagoge; odraz je nostalgije za ponovnim otkrivanjem prvobitnog verskog doživljaja: eoifanije Jehove kao Oca. Međutim, tekst koji je predložio Isus dirljiviji je i koncizniji.[529] No cela molitva mora biti prožeta *istinskom verom,* onakvom kakvu je pokazivao Avram (up. § 57). »Jer je sve moguće Bogu« (Marko 10 : 27). Isto tako, »sve je moguće onome koji veruje« *(Marko, 9 :* 23). Zahvaljujući misterioznoj vrlini avramovske vere, način života grešnog čoveka iz osnova se izmenio. »Sve što ištete u svojoj molitvi *vjerujte* da ćete primiti; i *biće vam«* (*Marko,* 11 : 24; up. *Mat.,* 21 : 22). Drugim rečima, Novi Izrael nastaje misteriozno, snagom avramovske volje. To, uostalom, objašnjava uspeh hrišćanske misije koja je propovedala veru u uskrslog Isusa Hrista.

Slaveći Poslednju večeru sa svojim učenicima, Isus »uze hljeb i blagoslovivši prelomi ga, i dade im, i reče: 'Uzmite, jedite, ovo je tijelo moje'. I uze čašu i davši hvalu, dade im; i piše iz nje svi. I reče im: Ово je krv moja novoga zavjeta koja će se proliti za mnoge'«.[530] Jedan savremeni egzegeta, napisao je bez ustezanja: »od Isusovih reči koje su sačuvane, ove su najsnažnije«.[531] Samo Luka prenosi Isusov nalog: »ovo činite za moj spomen« (22 : 19). Iako Pavle potvrđuje autentičnost ovog predanja *Korinćanima poslanica prva,* 11 : 24), nema nikakvog načina da se dokaže da je Isus izgovorio te reči. Obred, a posebno blagosiljanje hleba i vina, predstavlja produžetak domaće jevrejske liturgije. Isus ga je često obavljao; za

---

[528] Simon, *nav. delo,* str. 87. O spajanju dva idealizovana lika Mesije i Sluge mučenika u Isusovu ličnost, up. Dodd, *nav. delo,* str. 103 i dalje.

[529] Egzegete takođe insistiraju na razlici između najstarije formulacije teksta *kadiša* (»Neka Bog uspostavi svoje carstvo za tvog života i tvojih dana...«) i one koju koristi Isus: »Neka dođe carstvo tvoje...«; Perrin, *ieachings,* str. 57 i dalje, navedena literatura u istom delu.

[18] *Marko,* 14 : 22—24; up. *Mat.,* 26 : 26; *Luka,* 22 : 19; *Korinćanima poslanica prva* 11 : 24. *Jovan* (6 : 51) prenosi jednu paralelnu verziju koja je verovatno zasnovana na drukčijem prevodu aramejskog originala.

[531] Dodd, *nav. delo,* str. 10.

prisutne sledbenike i grešnike, obed je verovatno trebalo da znači obznanu Carstva.[532]

Za prve hrišćane, »lomljenje hleba« (*Dela apostolska, 2* : 42) predstavljalo je najvažniji obredni čin. S jedne strane, taj čin je reaktuelizovao prisustvo Hristosa, pa samim tim i Carstva koje je on bio ustanovio; s druge strane, ritual je anticipirao mesijansku gozbu i kraj Vremena. No Isusove reči otkrivaju jedno dublje značenje: neophodnost njegove dobrovoljne žrtve kako bi se obezbedio »novi savez«,[533] kao osnova Novog Izraela. To ukazuje na uverenje o tome da novi verski život može otpočeti samo preko žrtvene smrti; ova koncepcija je, kao što je poznato, arhajska i univerzalna. Teško je utvrditi da li je to ritualno pričešćivanje njegovim telom i njegovom krvlju Isus smatrao misterioznom identifikacijom s njegovom ličnošću. To navodi Pavle Ko*rinćanima poslanica prva,* 10 : 16; up. 12 : 27; *Posl. Rimljanima,* 12 : 5; *Posl. Efešanima, 4 :* 12) i uprkos originalnosti njegove misli i njegovog teološkog jezika, moguće je da on prenosi autentično jerusalimsko predanje.[534] U svakom slučaju, zajednički obed prvih hrišćana oponaša poslednji Isusov čin; to je istovremeno bila svečanost u znak sećanja na Tajnu večeru, a i obredno ponavljanje dobrovoljne Spasiteljeve žrtve.

Euharistija morfološki podseća na kultne obede koji su upražnjavani u mediteranskoj antici, posebno u okviru religija Misterija.[535] Njihov cilj je bio posvećenje, pa prema tome i spasenje učesnika, kroz pričest s nekim božanstvom misteriozofske strukture. Konvergencija s hrišćanskim obredom je značajna: ona ilustruje tada dosta rasprostranjenu veru u mogućnost mistične identifikacije s božanstvom. Neki autori su pokušali da objasne euharistiju uticajima orijentalnih religija spasenja, ali ta hipoteza je bez osnove (up. str. 332). Onoliko koliko im je cilj bio *imitatio Christi,* prvobitne agape* su praktično predstavljale sakrament. Recimo već ovde da je taj centralni obred — uz krštenje, najznačajniji u hrišćanskom kultu — tokom vekova inspirisao brojne i divergentne teologije; sve do naših dana, interpretacija euharistije deli rimski katolicizam od reformisanih crkvi (up. III t.).

221. Rođenje Crkve

Na dan Duhova, godine 30, na okupu bejahu Isusovi učenici, kad »ujedanput postade huka s neba kao duhanje silnoga vjetra, i napuni svu kuću gdje seđahu; i pokazaše im se razdijeljeni jezici kao ognjeni; i sjede po jedan na svakoga od njih. I napuniše se svi Duha svetoga, i stadoše govoriti drugijem jezicima ...« *(.Dela apostolska,* 2 : 1—4). Vatrene epifanije Svetog Duha predstavljaju dosta poznatu temu u istoriji religija: mogu se sresti u Mesopotamiji (§ 20), u Iranu (§ 104) i Indiji (Buda, Mahavira itd.; § 152). Ali kontekst Duhova je precizniji: silni vetar, ognjeni jezici i glosolalija, podsećaju na neka jevrejska predanja u vezi s teofanijom na Sinaju[536] (up. § 59). Drugim rečima, silazak Svetog Duha se

---

[532] Svakako da je prisustvo »nedodirljivih« vređalo preterano stroge Jevreje i izazivalo njihovo ogorčenje.

[533] I Kumranska zajednica je sebe smatrala učesnicom Novog saveza; up. 223.

[534] Pavle razrađuje i produbljuje tu ideju; on identifikuje hrišćansku zajednicu i Novi Izrael s »telom Hrista«, jer je svaki hrišćanin »u Hristu«, baš kao što je i Hrist »u njemu«; vid. str. 332.

* Grč.: zajedničke večere kod prvih hrišćana kao znak opšteg bratstva i ljubavi (*prim. prev.).*

[535] Vid. između ostalog A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background,* stir. 73 i dalje, 138 i dalje.

[536] Izvore navodi E. Trokrne (Trocrne), *Le livre des Actes et l'histoire,* str. 202 i dalje.

interpretira kao nova revelacija Boga, analogna onoj na Sinaju. Na dan Duhova rodila se hrišćanska Crkva. Tek kada je u njih ušao Sveti Duh, apostoli su počeli propovedati jevanđelje i »činiti mnoga čudesa i znake« (*Dela,* 2 : 43).

Tog dana je Petar uputio prvi poziv narodu na preobraćenje. On i njegovi drugovi su svedoci uskrsnuća Isusa Hrista: »Ovoga Isusa vaskrse Bog« (2 : 24, 32 itd.). Ćudo je predvideo još David (2: 31); uskrsnuće je, dakle, eshatološki događaj koji su najavili proroci (2 : 17—21). Petar zahteva od Jevreja: »pokajte se i da se krstite svaki od vas u ime Isusa Hrista za oproštenje grijeha; i primićete džr svetoga Duha« (2 : 38). Te prve besede koje su postale prototip hrišćanske »proklamacije« zvane *kerygma,* izazvale su brojna pokrštavanja (3.000, prema *Delima,* 2 :41). Drugom prilikom (pošto je iscelio jednog od rođenja nemoćnog čoveka; 3 : 1—9), Petar savetuje Jevrejima da priznaju grešku koju su iz neznanja učinili osudivši Isusa i da se pokaju, prihvatajući krštenje (3 : 13—19).

Dela apostolska nam omogućuju da naslutimo kako je živela prva hrišćanska zajednica u Jerusalimu (za koju autor upotrebljava grčki naziv *eklezija).* Vernici očigledno još uvek slede tradicionalne verske propise (obrezivanje muške dece, obredna očišćenja od grehova, praznik odmora sabat, kao i molitve u Hramu). Međutim, često se okupljaju da slušaju propovedi, lome hleb, zajednički obeduju ili pevaju himne Bogu (2 : 42, 46). Ipak, *Dela* (koja navode brojne primere propovedi nevernicima) ne govore ništa o tim propovedima članovima zajednice. Što se tiče ekonomske organizacije, *Dela* preciziraju da »svi koji vjerovaše bijahu zajedno, i imahu sve zajedno; i tečevinu i imanje prodavahu i razdavahu svima kao što ko trebaše« (2:44—45). Čekali su drugi Hristov dolazak.

Uprkos tome što su se hrišćani strogo pridržavali Mojsijevih propisa, raspoloženje Prvosveštenika i saduceja prema njima bdo je neprijateljsko (4 : 1—3). Dok su držali propoved u Hramu, Petar i Jovan su uhapšeni, izvedeni na sud pred Sinedrion (Veliko veće), ali su ipak potom pušteni na slobodu (4 : 1—3). Drugom prilikom, Sinedrion je zatvorio sve apostole, a potom ih oslobodio (5 : 17—41). Kasnije, verovatno godine 43, jedan od apostola je pogubljen mačem po naređenju Irona Agripe I (12 : 1 i dalje), koji je time sebi želeo da osigura podršku kuće Ana. U držanju fariseja bilo je više nijansi. Gamalil — Savlov gospodar — brani apostole pred Sinedrionom. Ali su se fariseji, naklonjeni pokrštenicima iz Jerusalima (»Hebrejima«), neprijateljski ponašali prema prozelitima, regrutovanim među Jevrejima iz dijaspore (»Helenistima«); prebacivali su im da su se odvojili od Crkve i Zakona (6: 13—14). Zbog toga je 36—37. godine kamenovan Stefan, prvi hrišćanski mučenik (7 : 58—60); »Savle pak bješe pristao na njegovu smrt« (8 : 1). Istoga dana, prognani iz Jerusalima, »Helenisti« se raziđoše po selima Judeje i Samarije (8 : 1). Ubuduće će Crkvom u Jerusalimu upravljati apostoli sa svojim starešinom Jakovom, »bratom Gospodnjim«.

Već u to vreme je dolazila do izražaja izvesna netrpeljivost između »Hebreja« i »Helenista«. Prvi su znatno konzervativniji i veći verski formalisti, uprkos tome što su iščekivali parusiju. Strogo se pridržavaju jevrejskih obrednih zakona i izraziti su predstavnici pokreta koji se naziva judeohrišćanstvo.[2e] Baš to njihovo strogo poštovanje Zakona Pavle odbija da prihvati (vid. str. 441). U stvari, teško je razumeti to da baš oni, koji za sebe tvrde da su svedoci Hristovog uskrsnuća, upražnjavaju rabinski legalizam. »Helenisti« su predstavljali malu grupu pokrštenih Jevreja, nastanjenih u Jerusalimu. Oni nisu naročito marili za kult koji je slavljen u Hramu. U svojoj propovedi, Stefan uzvikuje: »Ali Najviši ne živi u rukotvorenim crkvama« *(Dela,* 7 :48). Odlazak »Helenista« ubrzava proces širenja vere među Jevrejima dijaspore, a naročito među mnogobošcima u Antiohiji (11 :

19). Upravo u dijaspori je počela da se razvija hristologija. Titnla »Sin čovečiji« koja na grčkom gubi smisao, zamenjena je nazivom »Sin Božiji«, ili »Gospod« *(Kirios);* izraz »Mesija« je preveden na grčki, *Hristos,* da bi na kraju postao vlastito ime: Isus Hristos.

Vrlo rano, misija se okreće mnogobošcima. U Antiohiji, u Siriji, formira se prva značajnija zajednica pokrštenih mnogobožačkog porekla; tu je prvi put počeo da se upotrebljava naziv »hrišćani« *(Dela,* 11 : *26).*[537] Iz Antiohije je hrišćanska rnisija počela da se širi na sve strane po helenističkom svetu. Suočenje jednog jevrejskog mesijskog pokreta i grčke religioznosti i filozofije biće od presudne važnosti za razvoj hrišćanstva. Neocenjiva je zasluga svetog Pavla što je dobro shvatio suštinu problema i što je imao hrabrosti da mu se dosledno suprotstavi, kako bi izborio jedino rešenje koje je smatrao pravednim i koherentnim.

Rođen verovatno početkom I veka u Tarsu, u Kilikiji,[538] učio je u Jerusalimu s Gamalijelom, koji je bio »veliki znalac Zakona
1 poštovan od svog naroda« *(Dela,* 5 : 34). Sam sebe opisuje kao »Jevrejina od Jevreja; po zakonu farisej; po revnosti gonih crkvu Božiju« *(Filibljanima,* 3 : 5; up. *Galaćanima,* 1 : 13—14). Dok je učestvovao u protivničkoj misiji, prikazao mu se Hristos na putu za Damask. On je jedini među apostolima koji nije poznavao živog Isusa. U stvari, njegovo pokrštenje je obavio uskrsli Hristos: do jevanđelja koje je propovedao nije došao posredstvom čoveka, »nego otkrivenjem Isusa Hrista« *(Gal.,* 1 : 11—12, *Kor., I*
2 : 16). Postavši »apostol neznabožaca«, Pavle preduzima duga misionarska putovanja po Maloj Aziji, Kipru, Grčkoj i Makedoniji. Propoveda u mnogim gradovima, osniva crkve, dugo boravi u Korintu i u Rimu. Potkazan od Jevreja i lišen slobode u Jerusalimu, posle dve godine zatočenja izveden je pred imperatorov sud. Dve godine je živeo u Rimu na slobodi, ali pod prismotrom, no *Dela* se naglo prekidaju, pa kraj apostola ostaje nepoznat. Umire kao mučenik u Rimu između 62. i 64. godine.

Uprkos tome što mu je u *Delima* posvećeno petnaest (od dvadeset osam) glava i uprkos četrnaest *Poslanica* koje mu se pripisuju,[539] naše poznavanje života, apostolata i misli svetog Pavla ostaje fragmentarno. Svoje duboko i lično viđenje jevanđelja izlagao je usmeno i, verovatno, na jedan način vernicima a na drugi nevernicima. *Poslanice* uopšte ne predstavljaju niz poglavlja jedne sistematski vođene rasprave. One produžavaju, rasvetljavaju i utvrđuju određena pitanja doktrine i prakse; pitanja kojima on posvećuje puno pažnje u svom učenju, ali koja u zajednici nisu ispravno shvatana ili čija su, tipično pavlovska rešenja, kritikovali, pa često odbacivali ostali misionari. Stoga odmah treba dodati da *Poslanice* predstavljaju najstarije i najznačajnije dokumente prvobitne Crkve; one odražavaju najozbiljnije krize hrišćanstva u stadijumu njegovog rađanja, ali istovremeno i kreativnu smelost prvog hrišćanskog teologa.

---

[537] E. Peterson je ukazao na politički odjek njihovog imena: »Les partisans de Chrestos«: up. *Priihkirche, Judentum und Gnosis,* str. 64 ı dalje. Svetonije, prvi latinski autor koji pominje novu sektu, prenosi da je 49. godine imperator Klaudije proterao Jevreje iz Rima jer su se bunili »podsticani od strane hrišćana *(Judaei impulsore Chresto tumultuantes).*

[538] On svom biblijskom imenu Savle dodaje rimski nadimak Pavle, jer mu je otac bio rimski građanin.

[28] Prihvaćena je autentičnost 5 ili 6 poslanica, među kojima su najznačajnije: *Poslanica Rimljanima, I i II Poslanica Korinćanima* i *Poslanica Galaćanima.* Međutim i ostale *Poslanice* izražavaju ili produžavaju istovetnu pavlovsku misao,

Teologija i *kerigma* svetog Pavla posledice su njegovog ekstatičkog doživljaja na putu za Damask. S jedne strane, on u uskrslom[540] Mesiji vidi Sina kojeg je Bog poslao radi spasenja ljudi od grehova i od smrti. S druge strane, pokrštenje uspostavlja neku mističnu vezu s Hristom. Prema Pavlu, njegov doživljaj ima sličnosti s razapinjanjem na krst *(Galaćanima,* 2:19); on sada »um Hristov« *(Kor. I, 2 :* 16), odnosno »duh Božiji« (7 : 40) ima. Bez ustezanja se poziva na »Hrista što u meni govori!« *(Kor. II,* 13 : 3; *Rimljanima,* 15 : 18). Pravi aluzije na mistično očaranje »do trećeg neba« i na »otkrovenja« koja mu je pružio Gospod *(Kor. II,* 12 : 1—4, 7). Te »znake i čudesa« mu je dao duh Božiji »za poslušanje neznabožaca rečju i delom« *(Rim.,* 15 : 18). Uprkos tom privilegovanom doživljaju, Pavle uopšte ne traži neki povlašćen položaj koji bi ga izdvajao od drugih. Kroz sveto krštenje svaki vernik stupa u mističnu vezu s Hristom. Jer, »svi koji se krstismo u Isusa Hrista, u smrt njegovu krstismo se«; »s njim se pogrebosmo krštenjem u smrt da kao što usta Hristos iz mrtvijeh slavom očinom, tako i mi u novom životu da hodimo« *(Rim.,* 6 : 3—4). Uz pomoć krštenja, hrišćanin »u Hristu, nova je tvar« *(Kor. II,* 5 : 17); on je postao deo jednog mističnog tela. Kršteni jednim Duhom »mi se svi krstismo u jedno telo, bili Jevreji ili Grci, ili robovi ili sami svoji; svi se jednim Duhom napojismo« *(Kor. I,* 12 : 13).

Smrt i uskrsnuće nakon potapanja u vodu predstavlja dobro poznat mitsko-ritualni scenario koji odgovara veoma rasprostranjenom akvatičkom simbolizmu.[541] No, sveti Pavle povezuje sakrament krštenja *s jednim bliskim istorijskim događajem: sa smrću i uskrsnućem Isusa Hrista.* štaviše, ne samo da krštenje obezbeđuje novi život vernika, već i njegovu transformaciju u deo mističnog Hristovog tela. Takva jedna koncepcija je bila nezamisliva za tradicionalni judaizam. S druge strane, ona se razlikovala od svih praksi krštenja koje su se u to vreme primenjivale, na primer, od prakse esena kod kojih su brojne ilustracije omogućavale očišćenje od grehova (vid. str. 448). Podjednako strana judaizmu je i sveta tajna euharistije. Baš kao i krštenje, euharistija integriše vernika u Crkvu koja predstavlja mistično telo Hristovo. Euharističkim pričešćivanjem on u stvari asimiluje telo i krv Gospoda (Kor. I, 10 : 16—17; up. 11 : 27—29). Spasenje je za svetog Pavla ravno mističkoj identifikaciji s Hristom. Oni koji veruju imaju Isusa Hrista u sebi *(Kor. II,* 13 : 5). Iskupljenje, a posebno ovaploćenje, smrt i uskrsnuće Isusa Hrista, predstavljaju dar Božiji.

Ogroman značaj koji Pavle pridaje milosti Božjoj *(Rim.,* 3 : 24; 6 : 14, 23 itd.) verovatno je rezultat njegovog sopstvenog iskustva: uprkos svemu što je mislio i činio — pa čak i za pristanak na kamenovanje Stefana — Bog mu je dao oproštaj. Prema tome, za jednog Jevrejina je uzaludno da sledi obredne i moralne propise Tore: sam od sebe, čovek ne može steći oproštaj. Istinu govoreći, čovek je tek kroz instituciju Zakona postao svestan greha; dok nije poznavao Zakon, on nije mogao znati da li je grešnik ili nije (*Rim.,* 7 :7 i dalje). Biti podložan Zakonu isto je što i biti »pod stihijama sveta zarobljen« (*Gal., 4 :* 3). Drugim rečima, »svi koji se samo u Zakon uzdaju, pod kletvom su« *(Gal,* 3 : 10). Što se tiče mnogobožaca, iako su mogli poznati Boga kroz dela njegova, oni »gradeći se mudri, poludeše«, tonući u idolatriju koja je izvor svakog zla i pokvarenosti (*Rim*1 : 20—32). Uopšte, i Jevreji i mnogobošci do spasenja mogu doći samo uz pomoć vere i svetog pričešća.

---

[540] Pavle je bio poslednji čovek pred kojim se pojavio uskrsli Hristos (Kor. I. 15:8).
[541] *Up. Traite d'Histoire des Religions, §§ 64 i dalje; Images et Symboles, poglavlje V.*

Oproštaj je »dar Božji«; život večni u Hristu Isusu Gospodu našem« (*Rim., 6 : 23).*[542]

Takva jedna teologija morala je neizbežno suprotstaviti svetog Pavla judeo-hrišćanima iz Jerusalima. Ovi su zahtevali prethodno obrezivanje pokrštenih mnogobožaca i zabranjivali im prisustvovanje zajedničkim obedima i proslavama euharistije. Posle sukoba o kojem Pavle u *Poslanici Galaćanima* (2 : 7—10) i *Delima* (15) daje suprotne iskaze, dve strane su se sastale u Jerusalimu da bi došle do kompromisnog rešenja. Obraćeni mnogobošci su jedino imali da se uzdržavaju »od mesa žrtvovanog idolima, od krvi, od mesa udavljenog i od bluda« *(Dela,* 15 :29). Verovatno je ta odluka doneta u Pavlovom odsustvu. Apostol neznabožaca je svakako ne bi prihvatio, jer su u njoj jednim delom očuvani jevrejski propisi. U svakom slučaju, sastanak u Jerusalimu je potvrdio neočekivani uspeh hrišćanske misije među neznabošcima; nasuprot tome, misija u Palestini nije postigla bogzna šta.

Međutim, sveti Pavle je bio prinuđen da se suprotstavi i nekim opasnostima koje su ugrožavale njegove Crkve, to jest, zajednice koje je on osnovao. U Korintu, vernici priželjkuju da posredstvom svetog Duha dođu do duhovnih darova ili »harizmi«. Reč je, uostalom, o verskoj praksi koja je bila dosta popularna u helenističkom svetu: traganje za verskim ushićenjem — *entuzijazmom.* U »harizme« su spadale dar vidanja, dar proricanja, čudotvorna moć, glosolalija, prevodilački dar itd. (Kor. I, 12:4 i dalje). Opijeni svojim ekstazama i svojim moćima, neki vernici su poverovali da su stekli Duh, pa time i slobodu; smatrali su da im je ubuduće sve dopušteno (6 : 12), čak i prostitucija (6 : 15— 16).[543] Pavle ih podseća da su tela »Hristovi udovi« (6 : 15). Staviše, on razrađuje hijerarhiju harizmi: najznačajnija je apostolska, pa onda ona kojom raspolaže prorok, potom slede duhovni darovi učitelja i isceliteljа (12 : 28; up. 14 : 1—5). Sve u svemu, Pavle ne odbacuje aspiracije za superiornom obdarenošću, ali dodaje: »Ja ću vam još bolji put pokazati« (12 : 31). Sledi himna ljubavi prema bližnjem, koja spada u vrhunce misli ovog apostola: »Ako jezike čovječije i anđelske govorim, a ljubavi nemam, onda sam kao zvono koje zvoni, ili praporac koji zveči. I ako imam proroštvo i znam sve tajne i sve znanje, i ako imam svu vjeru da i gore premještam, a ljubavi nemam, ništa sam«, itd. (13 : 1—13).

Verovatno je sveti Pavle prihvatio traženje harizmi shvatajući neophodnost prevođenja poruke jevanđelja na jedan verski jezik, blizak helenističkim sredinama. Bolje nego iko, on je upoznao teškoće propovedanja »Hrista razapeta, Jevrejima dakle sablazan, a Grcima bezumlje« (Kor. I, 1 : 23). Uskrsnuće tela u koje je verovala većina Jevreja činilo se besmislenim Grcima koje je zanimala isključivo besmrtnost duše.[544] Podjednako teško je bilo razumeti i nadu u

---

[542] Treba istaći da je *Poslanica Rimljanima* — u kojoj su razrađene teologija milosti Božije i soteriologija krsta — najznačajniji rukopis svetog Pavla. Mnogi teolozi tu poslanicu smatraju najznačajnijom knjigom Novog zaveta. Smela i enigmatična egzegeza tog dubokog teksta podstakla je mnoge na razmišljanje, izazivajući brojne krize koje su tokom petnaest vekova jednovremeno i razdirale i obnavljale hrišćanstvo. Jedna od najznačajnijih savremenih teologija osniva se na slavnom komentaru Karla Barta (Barth) (videti III tom).

[543] Taj fenomen se može pronaći na mnogim mestima u istoriji indijske religije (up. § 146) i gnosticizma (§ 230); susreće se takođe i kod nekih hrišćanskih i islamskih mističkih struja (up. III tom).

[544] Uskrsnuće Spasitelja obezbeđuje uskrsnuće hrišćana (Kor. I, 15 : 12 i dalje). Pavle takođe prihvata i koncepciju, grčkog porekla, o besmrtnosti stečenoj neposredno posle smrti (*Filibljanima,* 1 : 23; up. *Kor. II,* 5 : 8). Međutim, život posle smrti nije u potpunosti bestelesan; u stvari, »duhovno telo« (*pneumatikos*) je ono što proživljava smrt (ili, da upotrebimo njegov

eshatološko obnavljanje sveta; Grci su, naprotiv, tražili najsigurnije načine da se oslobode materije. Apostol pokušava da se prilagodi; što dublje zalazi u helenističku sredinu, sve manje govori o eshatološkom iščekivanju. štaviše, mogu se uočiti dosta značajne novine. Pored toga što često koristi helenistički religijski rečnik *(gnosis, misterion, sofia, kyrios, soter),* Pavle čak usvaja i neke koncepcije koje su potpuno strane judaizmu i ranom hrišćanstvu. Tako on, na primer, u potpunosti prihvata dualističku ideju, osnovnu u gnosticizmu, o »fizičkom čoveku« koji je inferioran i suprotstavljen »duhovnom čoveku«.[545]Hrišćanin se trudi da se oslobodi telesnog, kako bi postao čisto duhovno biće *(pneumatikos).* Drugo dualističko obeležje je suprotstavljanje Boga svetu, kojim sada vladaju »kneževi« (Kor. I, 2 : 8), ili, drugim rečima »stihije« *(Gal.,* 4 : 3,9). Pa ipak, Pavlova teologija u osnovi ostaje biblijska. On odbacuje razliku, na kojoj insistiraju gnostici, između svemogućeg Boga SOasitelja i zlog demijurga koji je stvorio svet. Kosmosom vlada zlo zbog čovečjeg pada, ali spasenje je, u stvari, novo stvaranje posle kojeg će svet opet steći prvobitno savršenstvo.

Pavlova hristologija se razvija oko uskrsnuća; taj događaj otkriva ko je Hrist: on je sin Božji i Spasitelj. Hristološka drama podseća na soteriološki scenario koji je tada bio dobro poznat ali čiji su prvi izrazi mnogo stariji:[546] Spasitelj silazi s neba na zemlju da pomogne Ijudima i zatim se ponovo vraća na nebo pošto je obavio svoju misiju.

U svoju najstariju poslanicu, *Solunjanima poslanicu prvu,* pisanu 51. godine u Korintu, Pavle unosi »besedu o Gospodu«[547]u vezi s parusijom: »Jer će sam Gospod sa zapoviješću, s glasom aranđelovijem, i s trubom Božijom sići s neba; i mrtvi u Hristu vaskrsnuće najprije; a potom mi živi koji smo ostali zajedno s njima bićemo uzeti u oblake na susret Gospodu na nebo, i tako ćemo svagda s Gospodom biti« (4 : 16—17). Šest godina docnije, 57, on podseća Rimljane da je »sad bliže spasenije negoli kad vjerovasmo. Noć prođe a dan se približi« *(Rim.,* 13 : 11—12). Međutim, iščekivanje parusije ne treba da ometa normalni život u hrišćanskim zajednicama. On insistira na tome da hleb koji se jede treba zaslužiti radom (*Sol. II,* 3 : 8—10), i traži strogo poštovanje zakona, pokoravanje vlastima i plaćanje poreza *(Rim.,* 13 : 1—7). Posledice te ambivalentne valorizacije *sadašnjosti* (u očekivanju parusije istorijsko vreme protiče i mora se poštovati) veoma brzo su se osetile. Uprkos bezbrojnim rešenjima predloženim počev od kraja I veka, problem *istorijske sadašnjosti* i dalje opterećuje savremenu hrišćansku misao.

Veliki ugled koji je sveti Pavle stekao u staroj Crkvi dobrim delom je posledica katastrofe koja je uzdrmala judaizam i sprečila razvoj judeo-hrišćanskih tendencija. Tokom života ovog apostola, njegov uticaj je bio dosta skroman. Međutim, malo posle njegove smrti, 66. godine, Jevreji su otpočeli rat protiv Rimljana; rat je završen 70. godine razaranjem Jerusalima i rušenjem Нгаша.

223. Eseni iz Kumrana

---

izraz: što »vaskrsava«; Kor. I, 15 : 44 i dalje). Doktrina »duliovnog tela« se može pronaći i u nekim drugim religijskim tradicijama (Indija, Tibet itd.). Originalnost svetog Pavla je u tome što je povezao besmrtnost i uskrsnuće; to rešenje je, međutim, stvorilo druge probleme.

[545] Kor. I, 2 : 14—15. »Prvi je čovek od zemlje, zemljan; drugi je čovek vjospod s neba« (15 : 47).

[546] U arhajskim mitologijama postoji više tipova natprirodnih bića (smovi Božji, demijurzi, heroji cMlizatori, mesijanske i milenarističke ncnosti itd.) koja silaze na zemlju da bi poučila iii spasla ljude, a potom se vraćaju na nebo. Analogne koncepcije se mogu naći u teologijama hinauista (*avatar)* i budista (Bodhisatva).

[547] Up. Kor. I, 15 : 51: »Evo vam kazujem tajnu...«

Za vreme rata, početkom leta 68. godine, jedan odred Vespazijanove vojske napao je i razrušio Kumranski »manastir«, smešten u srcu pustinje, na obali Mrtvog rnora. Branioci su verovatno pobijeni; no, imali su dovoljno vremena da uoči poraza znatan deo svojih rukopisa sakriju u velike glinene ćupove. Otkrivanje tih rukopisa između 1947. i 1951. godine, bacilo je novu svetlost na sve ono što znamo o jevrejskim apokaliptičkim pokretima i o korenima hrišćanstva. U stvari, naučnici su identifikovali monašku zajednicu na obali Mrtvog mora kao misterioznu sektu esena, do tada poznatu samo iz šturih informacija koje daju Josip Flavije, Filon i Plinije Mlađi.[548] Medu dosad dešifrovanim i izdatim rukopisima nalazi se, pored komentara nekih od knjiga Starog zaveta, i nekoliko originalnih rasprava. Navedimo najznačajnije: »Svitak o ratu između Sinova Svetlosti i Sinova Tame«, »Rasprava o disciplini«, »Psalmi zahvalnosti« i »Komentar o Habakuku«.

Ti dokumenti omogućavaju da se u grubim crtama rekonstruiše istorija sekte. Njene preteče su bili *hasidi,* poznati po svom verskom žaru, kao i ulozi koju su imali u ratu Makabejaca (up. § 202). Osnivač kumranske zajednice, kojeg su njegovi sledbenici nazivali »Učitelj pravae«, bio je jedan zadokit, prema tome, pripadnik legitimnog i krajnje ortodoksnog svešteničkog reda. Kada je Simon (142—134) predložen za »večitog vođu i velikog sveštenika« i prvosveštеničko zvanje od zadokita zauvek prešlo Hasmonejcima, »Učitelj pravde« je s grupom vernika napustio Jerusalim i sklonio se u Judejsku pustinju. »Opaki sveštenik«, koji se s toliko mržnje pominje u kumranskim tekstovima, verovatno bi trebalo da bude Simon; on je proganjao »Učitelja pravde« i u njegovom egzilu, pa čak i pripremao napad na Kumran, ali ga je ubio guverner Jerihona *(Prva knjiga o Makabejcima,* 16 : 11 i dalje). Okolnosti pod kojima je umro »Učitelj pravde« ostale su nam nepoznate.[549] Njegovi učenici i vernici slavili su ga kao glasnika Božijeg. Dok je Mojsije omogućio stvaranje Starog saveza, »Učitelj pravde« ga je obnovio; osnivanjem eshatološke zajednice u Kumranu, on je anticipirao sijansku eru.

Već posle objavljivanja prvih tekstova, specijalisti su zapa$_z$ili velike sličnosti između esenskih i ranohrišćanskih religijskih koncepcija i prakse. Danas smo, zahvaljujući tim novim dokumentima, u stanju da shvatimo istorijsku i duhovnu sredinu *(Sitz im Leben)* jedne jevrejske apokaliptičke sekte. Esenske paralele osvetljavaju izvesne aspekte Isusovih propovedi, kao i brojne izraze koje često koriste autori Novog zaveta. Međutim, medu njima postoje isto tako i velike razlike. Kumranska zajednica je bila strogo monaška; prvi hrišćani su živeli među svetom i predstavljali su jednu misionarsku zajednicu. Obe su sekte, podjednako, bile i apokaliptičke i mesijanske: eseni su sebe, isto kao i hrišćani, smatrali narodom Novog saveza. No, oni su očekivali dolazak jednog eshatološkog proroka (koji se prema Novom zavetu već bio pojavio u liku Jovana Krstitelja) i dva Mesije: Mesije-sveštenika koji će ih posvetiti i Mesije-cara, koji će povesti Izrael u rat protiv nevernika, rat koji će sam Bog trijumfalno okončati. »Svitak o ratu između Sinova svetlosti i Sinova tame« predstavlja, u stvari, plan te eshatološke

---

[548] Protivurečnosti između dve kategorije dokumenata — kumranskih rukopisa i svedočanstava klasičnih autora — mogu se objasniti, s jedne strane, nedovoljnom informisanošću ovih poslednjih, a s druge, složenošću te apokaliptičke sekte. Zajednica u Kumranu ne predstavlja esenizam u potpunosti; čini se izvesnim da su i u drugim oblastima Palestine postojala esenistička jezgra.

[549] A. Dipon-Somer (Dupont-Sommer), a potom i neki drugi istraživači, optužuju »bezbožnog Sveštenika« da je podstakao njegovo ubistvo; up. *Les ecrits esseniens,* str. 375 i dalje. Međutim, u dokumentima nema eksplicitnih podataka o tom zločinu; vid. analizu tekstova F. M. Krosa (Cross), *The ancient library of Qumran,* str. 157—160.

borbe. Mobilizacija će trajati 6 godina, a potom će otpočeti rat koji će trajati 29 godina. Vojska Sinova svetlosti sastojaće se od 28.000 pešadijskih vojnika i 6.000 konjanika, a biće ojačana velikim brojem anđela.[550] Ï hrišćani su takođe očekivali drugi dolazak Hrista u sjaju i slavi, ali Hrista kao sudije i spasitelja; no, pгeшa Isusovom učenju, oni nisu delili ideologiju Svetog rata.

Za esene, kao i za hrišćane, Mesija će se pojaviti na kraju vremena i njemu će zauvek pripasti Carstvo; u oba mesijanska učenja koegzistiraju sveštenički, carski i proročki elementi. Međutim, u literaturi iz Kumrana ne može se naći Mesija koji je već postojao (drugi Adam, Sin čovečiji); štaviše, Mesija još nije postao Spasitelj nebeski i dva mesijanska lika nisu sjedinjena, kao što je to učinjeno u hrisiologiji prvobitne Crkve.[551] Kao eshatološka ličnost, »Učitelj pravde« je zaveo Novo doba. Njegovi učenici su mu pripisivali mesijanski rang: on je Učitelj koii otkriva pravi, ezoterični smisao Svetih rukopisa i koji, povrh [to]?[a]i. P[ose]duje moć proricanja. Iz nekih tekstova se može zaključiti da će Učitelj na kraju vaskrsnuti.[552] No, jedan od stručnjaka, prof. Kros, smatra da »ako su eseni očekivali povratak njihovog učitelja, kao sveštеničkog Mesije, onda su oni svoju nadu izražavali na krajnje indirektan način« (str. 299) što je u suprotnosti sa upornošću s kojom Novi zavet razvija tu ideju,

Organizacija i obredni sistemi dve at>okaliptičke sekte začuđujuće su slični, ali se među njima isto tako uočavaju i neke veoma značajne razlike. Zajednica esena je bila istovremeno i sveštenička i laička. Verskim aktivnostima (propovedima, kultom i egzegezom) rukovodili su sveštenici koji su to postajali po naslednom pravu; laici su bili zaduženi za sticanje materijalnih dobara. Grupa koja je upravljala zajednicom zvala se *rabim* (rabbim) (što doslovno znači »mnoštvo«), a taj izraz se može naći i u Novom zavetu (»skupština« koja bira svoje predstavnike; up. *Dela,* 15 : 12). Taj unutrašnji krug bio je formiran od dvanaest laika i tri sveštenika. Najviši položaj imao je »starešina« *[mbaken* (mbaqqen)]; vrhovni vođa morao se ponašati kao »pastir« (»Dokument iz Damaska«, 13 : 7—9). Njegova funkcija podseća na funkciju »pastira« ili *episkoposa* kod hrišćana.

U Kumranu je inicijacijsko krštenje, koje je imalo za cilj uvođenje krštenog u zajednicu, bilo praćeno godišnjim obrednim ilustracijama. Baš kao »lomljenje hleba« za hrišćane, zajednički obed je za esene značio anticipaciju mesijanske gozbe.[48] Članovi zajednice su se uzdržavali od ženidbe jer su sebe smatrali ratnicima u svetom ratu. Nije se radilo o asketizmu u pravom smislu te reči, već o privremenoj askezi čiju je potrebu nametnuo neizbežni *eshaton.*[u] Treba podvući još jednu činjenicu: sličnost hermeneutičkih metoda egzegeze esena i autora Novog zaveta, metoda kakve se ne mogu naći ni u rabinskom judaizmu, ni kod Filona. Primenjujući specijalni postupak *pešer (pesher),* eseni su u proročanstvima Starog zaveta otkrivali precizne informacije o savremenoj istoriji i na taj način predviđali

---

[550] *Vid. Y. Yadin, The Scroll of the War of the Sons of Light against tne Sons of Darkness; Dipon—Somer, nav. delo, str. 369 i dalje.*

[551] Cross, *nav. delo,* str. 221 i dalje. *Poslanica Jevrejima* prikazuje Isusa кao Mesiju, istovremeno i kao cara i sveštenika »Melhisedekova reda« r тJ ^ ' '—25; itd.). Kros u toj interpretaciji vidi napor prvobitne

v [da] hristologiju prilagodi esenima i njihovom očekivanju Mesije ili, tacnije, da kroz jednu ličnost ponudi ostvarenja svih mesijanskih nostalgija iz prošlosti *(nav delo,* str. 221).

[552] Najznačajniji odeljak »Dokumenta iz Damaska«, a ujedno i odeljak kojem se najviše raspravljalo. jeste oпaj koji komentariše *Brojeve,*
fl · 18; vid. prevode i analize kod Dipon—Somera, *nav. delo,* str. Л45 i dal.je, ι Krosa, str. 226 i dalje.

događaje koji neposredno predstoje. Oni koji su imali pristup »saznanju«, to jest, posvećeni u apokaliptičku gnosu koju je otkrivao »Učitelj pravde«, znali su da veliki rat upravo treba da otpočne. Uostalom, videli smo (§ 202) da sva jevrejska apokaliptička literatura veliča ezoterično znanje. Tsto tako, naročito počev od druge generacije, hrišćani su pridavali izuzetan značaj gnosi: nestrpljivo su tražili predznake parusije. Za esene, verska spoznaja je, pre svega, predstavljala otkrovenje eshatološkog reda. Takve koncepcije mogu se naći i u Pavlovim *Poslanicama,* kao i u jevanđeljima po Mateju i po Jovanu. Unućivanje u viši red, pa čak i sakramenti zajednice, smatrani su ezoteričnim. Jer »telo« ne može stupiti u carstvo Božije, već samo »duh«.[553] Sve u svemu, kod Jevreja, kao i kod hrišćana, tajna gnosa i ezoteričnost čine sastavni deo apokaliptičke »metode«. Posle razaranja Kumrana i rasterivanja esena, neki od begunaca su se verovatno priključili hrišćanskim jezgrima u Palestini. U svakom slučaju, tokom prva dva veka u hrišćanstvu su bile prisutne apokaliptičke i ezoteričke tradicije i one su podsticale gnostičke tendencije (up. § 228).

Analogije između teološkog jezika esena i jevanđelja po Jovanu takođe su veoma upadljive. U spisima iz Kumrana nalaze se mnogi, specifično Jovanovi izrazi, kao npr., »svetlost života (8 : 12), »sinovi svetlosti« (12 : 36), »ko uistinu čini ide k videlu« (3 : 21), »duh istine i duh prevare« (*Prva poslanica Jovanova,* 4 : б).[554] Prema doktrini esena, svet je poprište borbe između dva duha koje je Bog u početku stvorio: Duha istine (koji se još zove i »Knez svetlosti« ili »Anđeo istine«) i Duha zla ili pokvarenosti; ovaj drugi je, u stvari, sam Belial, »Knez tame«, odnosno, Satana. Borba između ta dva Duha i njibovih duhovnih armija, vodi se, istovremeno, između Ijudi, ali i u srcu svakog »Sina svetlosti« *[Priručnik o disciplini (Tipik)* 4 : 23—26]. Eshatološki scenario esena poređen je s nekim Jovanovim tekstovima. *Tipik* (3 : 17— 23) podseća da, iako ih vodi Knez svetlosti, Deca pravde ponekad padaju u greh, pod uticajem Anđela tame. Slično tome. *Prva poslanica Jovanova* govori o »deci Božijoj« i »deci đavolovoj«, savetujući vernicima da ne dopuste da ib zavede đavo (31 : 7—10, 4 : 1—6). Ali, dok eseni očekuju eshatološki rat, u jovanovskoj literaturi je, uprkos činjenici da borba još traje, kriza prošla, jer je Isus Hrist već nadvladao Zlo.

Treba istaći još jednu razliku: u jovanovskoj literaturi pod Duhom se, uglavnom, podrazumeva Božiji ili Hristov duh *(Prva poslanica Jovanova,* 4 : 13); u *Tipiku,* Knez svetlosti ili Duh istine se iskazuje kao pomagač Sinova svetlosti. Izgleda, međutim da ličnost parakleta, koju pominje Jovan (14 : 17; 15 : 26; 16 : 13, itd.) vodi poreklo iz jedne teologije koja je analogna onoj u Kumranu. Hristos je obećao da će ga poslati da svedoči i posreduie u korist vernika, ali da Paraklet neće govoriti u svoje ime. Takva jedna funkcija, koja se nije mogla očekivati od svetog Duha, oduvek je mučila egzegete. Spisi iz Kumrana nam omogućuju da

---

[553] Up. *Jev. po Jovanu,* 3 : 5: »ako se ko ne rodi vodom i Duhom, ne može uci u carstvo Božije«. U vezi sa ezoteričkim svojstvom »spoznaje<< (tj. gnose) u kumranskoj literaturi i u Novom zavetu, videti F. Notcher, *(urtheologische Terminologie der Qumranische Texte,* str. 15 i dalje; W. D. Davies. »Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Mt. 11 :25—30»; -'· Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu,* str. 58 i dalje; K. G. Kuhn, »Die oektenschrift u. die iranische Religion«, posebno str. 299 i dalje.

[554] Odgovarajuće pojmove u kumranskim tekstovima navodi Kros, 9I''naP· —17. Dualizam svetlost — tama, a posebno egzaltacija svetlošću kao najvišam epifanijom Duha, ukazuju na uticaj iranskih ideja.

ne treba zaboraviti da se slične slikovite predstave mogu pronaći u ^tarom zavetu, a i u ostalim semitskim religijama; up. Eliade, *Mephistophćles et l'Androgyne,* str. 64 i dalje.

razumemo poreklo Parakleta; morfološki, on odgovara jednoj ličnosti s Jehovinog nebeskog dvora, tj., anđelu ili božanskom glasniku.[555] Međutim, iranski uticaji, pre svega religijski dualizam i angelologija, preobratili su dva anđela s Jehovinog dvora (up. 203) u inkarnaciju dva suprotna principa: dobro/zlo, istina/laž, svetlost/tama. Eseni, kao i autor jovanovskih spisa, dele tu teo' logiju i eshatologiju palestinskih sinkretista, koji su bili pod jakim uticajem iranskog dualizma.

Uprkos brojnim sličnostima koje smo pomenuli, strukture esenizma i ranog hrišćanstva su različite, kao što su različiti i ciljevi koje ovi pokreti sebi postavljaju. Eshatologija esena je stvorena iz tradicije koiu je prenosilo sveštenstvo; koreni hrišćanske eshatologije pružaju se do proročanstava Starog zaveta. Eseni održavaju i učvršćuju svešteničkі separatizam; nasuprot njima, hrišćani se trude da. dopru do svih društvenih slojeva. Eseni su isključivali iz svoje mesijanske gozbe sve nečiste i fizički ili duhovno deformisane; za hrišćane je jedan od znakova da je nastupilo Carstvo baš ozdravljenie invalida (slepi koji progledaju, nemi koji progovore itd.) i uskrsnuće mrtvih. Najzad, uskrsnuće Isusa i dar Svetog Duha, duhovna sloboda koja je zamenila disciplinu koju je propisivao Zakon, predstavljaiu centralni »događaj« koji razdvaja ta dva mesijanska društva.[556]

224. Rušenje Hrama. Kašnjenje parusije

Pošto je odbio da učestvuje u mesijanskom ratu protiv RimIjana, deo judeo-hrišćana ie 66. godine proteran u Pelu u Transjardaniji; ostali su pobegli u siriiske i maloazijske gradove i u Aleksandriju. Ovo odbijanje je za tistanike značilo da hrišćani[557] neće da se solidarišu s nacionalnom sudbinom Izraela (Eusebije, *Eklezijastička istorija,* III, 5, 3). Taj događaj označava raskid Crkve i judaizma. Međutim, i judaizam je opstao baš zahvaliujući jednom sličnom gestu. Najveći verski vođa tog veka, R. .Tоканan ben Zakai (Jochanan ben Zaccai), koji se snažno suprotstavIjao oružanom ustanku, bio je za vreme opsade Grada evakuisan u mrtvačkom kovčegu. Malo vremena potom, Tit mu ie dopustio đa osnuje versku školu u Jabnehu, sehi u blizini Jafe. Zahvalitijući toj školi koju je osnovao R. Jokanan, spasene su duhovne vrednosti jevrejskog naroda, kojem je, pošto je pobeđen na nacionalnom planu, pretila opasnost da potpuno iščezne.

Razaranje Svetog grada i rušenje Hrama naglo su izmenili versku orijentaciju, kako Jevreja tako i hrišćana. Prvima ie rušenje Hrama postavilo još ozbiljniji problem od onog pred kojim su se bili našli njihovi preci šest vekova ranije. Jer, kada su proroci predskazivali katastrofu, oni su istovremeno otkrivali i ni'en uzrok: Jehova se spremao da kazni svoj narod zbog njegovih bezbrojnih neverstava. Nasuprot tome, ovog puta su apokalipse najavile kao potpuno izvesnu konačnu pobedu Boga u eshatološkoj bici protiv sila zla. Odgovor na tu neočekivanu i nerazumljivu katastrofu bio je dat u Jabnehu: judaizam će nastaviti da postoji, ali »reformisan«, to jest, osloboden praznih apokaliptičnih nada i mesijanizma i isključivo sledeći učenja fariseia (up. § 204). Posledice te odluke bile su, pre svega, jačarvje Zakona i Sinagoge, kao i veća valorizacija *Mišne i,* najzad, Talmuda. Ali drugo rušenje Hrama ostavilo je duboku belegu u razvoju judaizma; lišeni

---

[555] Cross, *nav. delo,* str. 214, naip. 82, podseća na prototip anđela — glasnika iz Kane.

[556] Cross, str. 241 i dalje.

[48] četiri godine ranije, 62, umro je kao mučenik starešina judeo-hrišćanske zajednice u Jerusalimu, Jakov.

svetilišta, jedinog mesta na kome je bilo moguće upražnjavati *kult,* vernici su bili primorani da se ograniče na *molitve* i *versko obrazovanje.*[558]

Za vreme rata je i medu samim hrišćanima došlo do ponovnog izbijanja apokaliptičkog entuzijazma: nadali su se intervenciji boga, to jest, nadali su se da će on ubrzati drugi Hristov dolazak. Jevanđelje po Marku predstavlja odraz i produžetak te apokaliptičke nade.[559] Međutim, kašnjenje parusije izazivalo je neugodna pitanja. Odgovori koji su davani na njih mogu se svrstati, uglavnom, u tri kategorije: 1) još odlučnije se tvrdi da u neposrednoj budućnosti predstoji parusija (npr., *Poslanica Petrova);* 2) parusija se pomera u dalju budućnost, a za to odlaganje se nudi teološko opravdanje: potreban je određeni period vremena za misionarsko delovanje Crkve (npr., Jevanđelja po Mateju i po Luki); 3) parusija je već nastupila, jer razapinjanie na krst i uskrsnuće Tsusa predstavljaju, u stvari, istinski »poslednji čin« *(eshaton)* i hrišćani već raogu da stupe u »novi život« (npr., Jevanđelje po Jovanu).[560]

Na kraju se nametnulo ovo treće objašnjenje. Njime se, uostalom, produžavaju paradoksi s kojim su se susretali prvi vernici: u suštini, Isus—Mesija se uopšte ne razlikuje od ostalih ljudskih bića; iako Božji sin, on je izložen poruzi i umire na krstu. Uskrsnuće je, međutim, potvrda njegovog božanskog porekla. Pa ipak, taj nepobitni dokaz ne prihvataju svi. (Za većinu Jevreja je dolazak Mesiie podrazumevao nacionalno oslobođenje i vidljivu promenu ustrojstva sveta.) Od tog doba od parusije se očekivalo da će primorati nevernike da pristupe hrišćanstvu. Autor Jevandelja po Jovanu i njegov krug vernika su na veoma smeo način objašnjavali odlaganje parusije. Carstvo Božije je već uspostavljeno; njega ne mogu odmah i svi da vide, isto kao što ni Mesiju, inkarniranog u istorijskoj ličnosti Isusa, nije mogla da vidi većina Jevreja — i kao što božansko poreklo Hristovo ne mogu da shvate nevernici. Reč je, na kraju krajeva, o onom istom dijalektičkom procesu, dobro poznatom u istoriji religija: epifanija svetog u nekom profanom objektu koji jednovremeno predstavlja i kamuflažu; jer ono što je sveto nije očigledno za svakog koji pristupi objektu u kojem se sveto objavljuje. Ovog puta se svetinja, tj. carstvo Božije, objavila u istorijski usko ograničenoj Ijudskoj zajednici — Crkvi.

Ta revalorizacija pamsije otvara mnogobrojne mogućnosti, kako u ispovedanju vere, tako i u teološkim spekulacijama. Umesto poznatog scenarija — parusije, kao konkretnog ispoljavanja Božjeg trijumfa, potvrđenog uništenjem Zla i okončanjem Istorije — sve više preovladava uverenje da se duhovni život može unaprediti i usavršiti *na ovome svetu* i da se istorija može preobraziti; drugim rečima, da istorijska egzistencija može dostići savršenstvo i blaženstvo carstva Božijeg. Istina, Carstvo će oostati »vidljivo« pre svega za one koji veruju, ali celokupna hrišćanska zajednica može postati primer svetiteljskog života i na taj način podsticati druge na preobraćenie. Ova nova interpretacija dijalektike svetog, do koje se došlo kroz identifikaciju Carstva i Crkve, produžava se sve do naših dana; izgleda paradoksalno, ali ona se očituje, pre svega, u brojnim »obesvcćenjima« (demitizacija jevanđelja i tradicije, banalizacija liturgije, uprošćavanje sakramentalnog života, antimističke tendenciie, iimanjivanje značaja verskog simbolizma, posvećivanie izuzetne pažnie etičkim vrednostima, kao i

[558] Judah Goldin, »On change and adaptation in Judaism«, str. 290 ı dalje.

[559] Posle katastrofe 70. godine, hrišćani su počeli da prikupljaju i beleže jerusalimska predanja o životu, delovanju, smrti i uskrsnuću Isusa; to su prva jevanđelja. 4

[ii] Up. Perrin, *Introduction,* str. 41.

društvenoj funkciji Crkve itd.), »obesvedeniima« koia se privode kraju u savremenom hrišćanskom svetu (videti III tom).

XXIX POGLAVLJE

PAGANSTVO, HRIŠĆANSTVO I GNOSA U DOBA IMPERIJE

225. Jam redit et Virgo...

Dok je rimska aristokratija negovala kult Velike Majke Kibele (up. str. 134), uspeh drugih, kasnije prihvaćenih orijentalnih religija učvrstio se uz pomoć gradskog proletarijata, kao i velikog broja stranaca nastanjenih u Rimu. Tokom dva poslednja veka Republike tradicionalna religija — tj. javni kultovi — malo-pomalo gubila je svoj uticaj. Izvesne sveštеničke službe (na primer *flamen Dialis*) i brojna bratstva potisnuti su kao zastareli. Kao i svuda u doba helenizma, religioznost se ispoljavala u znaku boginje *Fortune (Tihe)* i astralnog fatalizma (§ 205). Magija i astrologija nisu privlačile samo svetinu već i neke filozofe (stoici su, recimo, uvažavali astrologiju). Za vreme građanskih ratova širio se veliki broj apokalipsi orijentalnog porekla; ta učenja, poznata pod nazivom *Sibilska proročanstva,* najavljivala su skori pad rimske moći. Pored toga stara opsesija o kraju Rima[561] kao da je tom prilikom dobila potvrdu u krvavim događajima onovremene istorije. Horacije nije krio svoje strahovanje za skoru sudbinu Grada *(Epode* XVI).

Kada je Cezar prelazio Rubikon, neopitagorejac Nigid Figul je najavio početak kosmičko-istorijske drame koja će označiti kraj Rima, a i ljudskog roda (Lukan, *Pharsalia,* 639, 642—45). Ali, vladavina Avgusta, koja je usledila posle mnogih drugih i užasnih građanskih ratova, izgledalo je da je vaspostavila *pax aeterna.*

Bojazan koju su inspirisala dva mita — »starost« Rima i Velika godina — pokazala se neosnovanom. Jer, s jedne strane, Avgust je upravo ponovo osnovao Rim, pa stoga nije trebalo razmišljati o tome koliko će trajati; a s druge prelaz sa gvozdenog na zlatno doba ostvario se bez kosmičke katastrofe. U stvari, Vergilije je zamenio poslednji *saeculum,* tj. vek Sunca — koji je trebalo

[561] »U svim istorijskim krizama dva sumorna mita su opsedala rimski narod: 1) život Grada se gasi budući da je njegov vek ograničen na određeni broj godina (»mističan« broj koji je otkrilo dvanaest orlova koje je video Romul) i 2) »Velika godina« okončaće celokupnu istoriju, pa i istoriju Rima, jednim sveopštim *ekpyrosisom.* Sama istorija Rima je opovrgavala ova strahovanja. Jer, 120 godina posle osnivanja Grada shvaćeno je da dvanaest orlova koje je video Romul, ne znače 120 godina njegovog istorijskog života, čega su se mnogi bojali. Po isteku 365 godina, moglo se ustanoviti da se nije radilo o »Velikoj godini« u kojoj bi svaka godina Grada trebalo da odgovara jednom danu i uzelo se da je sudbina namenila Rimu jednu drugu vrstu »Velike godine« sastavljenu od dvanaest, po sto godina dugih meseci« (*Le Mythe de l'eternel retour,* novo izdanje, str. 157).

da izazove sveopšti požar — stolećem Apolona; na taj način je izbegao *ekpyrosis,* a same građanske ratove proglasio znakom prelaska sa gvozdenog na zlatno doba. Kasnije, kada se činilo da je Avgustova vladavina zaista ostvarila zlatno doba, Vergilije nastoji da uspokoji Rimljane u pogledu veka trajanja Grada. U *Enejidi* (I, 255 i dalje), Jupiter se obraća Veneri i uverava je da neće Rimljanima određivati nikakvo ni prostorno ni vremensko ograničenje: »Podario sam im Imperiju bez kraja« (*imperium sine fine dedi).* Posle objavljivanja *Enejide,* Rim je nazvan *urbs aeter*na, a Avgust je proglašen drugim osnivačem Grada. Njegov rođendan, 23. septembar, smatran je »polaznom tačkom Univerzuma kome je Avgust obezbedio opstanak i izmenio lice«.[562] Rađa se nada da se Rim može periodično obnavljati, *ad infinitum.* Na taj način, oslobođen mitova o dvanaest orlova i o *ekpyrosisu,* Rim se može širiti, kako najavljuje Vergilije *(Enejida,* VI, 798) sve do oblasti »koje leže iza putanja Sunca i godine« *(extra anni solisque vias).*

Reč je o krajnjem naporu da se *istorija* oslobodi *astralne sudbine* ili *zakona kosmičkih ciklusa* i da se preko mita o večnom obnavljanju Rima otkrije arhajski mit o *godišnjoj regeneraciji* Kosmosa putem njegove periodične rekreacije (uz pomoć onih koji prinose žrtve ili Vladara). U isti mah, to je i pokušaj da se *istorija uklopi u kosmički plan,* što znači da se istorijske katastrofe prihvate kao stvarne posledice *kosmičkih poiara i sveopštih razaranja* koji periodično nužno dovode do кraja Univerzuma kako bi se omogućila njegova regeneracija. Ratovi, razaranja, patnje izazvane istorijom nisu više *predznaci* prelaženja iz jednog kosmičkog veka u drugi, *već oni sami čine taj prelaz*■ Te tako, u svako doba mira, istorija se obnavlja i nastaje jedan novi svet; u krajnjoj liniji (kao što pokazuje mit stvoren oko Avgusta), Vladar *ponavlja stvaranje Kosmosa?*

U svojoj *IV Eklogi* Vergilije najavljuje da ce Zlatno doba otpočeti pod konzulatom Asinija Poliona 40, tj. pre konačne pobede Oktavijana). »To je rađanje novog ciklusa stoleća *(magnus ab integro saeculorum nascitur ordo).* Evo gde se ponovo vraća Devica *(iam redit et Virgo)* i vraća vladavinu Saturna.« Jedna »zlatna rasa« se širi svuda po svetu, a njen Vladar je Apolon (5—10). Dakle, Vergilije sve ove specifične znake povratka u Zlatno doba povezuje s rođenjem deteta čiji se identitet ne zna, ali za koje brojni naučnici pretpostavljaju da je Polionov sin. Dugo se raspravljalo i još se raspravlja o značenju ove nadahnute i zagonetne poeme. Za nas je ona zanimljiva po tome što ističe vizionarsku snagu Vergilija: kao pravi *vates* (prorok), on je shvatio jednovremeni kosmički i religijski kontekst okončanja građanskih ratova i otkrio eshatološku ulogu mira učvršćenog pobedom Oktavijana Avgusta.

U stvari, vladavina Avgusta označava kreativnu renesansu tradicionalne rimske religije.[563] Prema Svetoniju *(Avg.,* 90—92), Avgust se ponašao kao pravi nekadašnji Rimljanin, vodeći računa o snovima i drugim upozorenjima, prateći manifestacije bogova, primenjujući *pietas,* kako u odnosu na bogove tako i na ljude. »Ta religija, a ne stoička teologija, uvek je upravljala presudnim postupcima vladaoca... Kroz *pietas* i *religio,* religiozno ponašanje i ideali iz rimske prošlosti svesno su ponovo prihvaćeni i obnovljeni.«[564] Avgust ukazom

---

[562] *J. Carcopino, Virgile et le mystere de Iα IV dclogue, str. 200.*

[563] Zasluga je Franca Althajma (Franz Altheim) što je insistirao na religijskoj autentičnosti Avgustove reforme; up. *A History of Roman Religion,* str. 350 i dalje; *La religion romaine antique,* str. 230 i dalje. Naredne stranice duguju mnogo ovim analizama.

[564] *Altheim, La religion romaine, str. 241.*

restauriše porušena svetilišta i gradi brojne nove hramove. On nanovo uspostavlja sveštеničke službe, dugo vremena ukinute (napr. *flamen Dialis)* a takođe obnavlja i poštovana bratstva, na primer, bratstva Titija, Luperaka i Alvara. Savremenici nisu sumnjali u autentičnost promena. »Dolazak nove ere slavljen je pesmama pesnika i javnim manifestacijama« (Altheim, *nav. delo,* str. 238). I umetnička dela Avgustova veka očigledno izražavaju obnavljanje religijske tradicije i misli.

Istorija se potrudila da opovrgne »zlatno doba« odmah posle Avgustove smrti i Rimljani su ponovo počeli da žive u očekivanju bliskih velikih nesreća. Ali Avgustov vek je ostao uzor hrišćanskoj civilizaciji Zapada. štaviše, Vergilije, a delimično i Ciceron, nadahnuli su teološku literaturu i uopšte teološku kulturu srednjeg veka koja je opstala i u renesansi.

226. Iskušenja jedne religio illicita

Julije Cezar je posle smrti proglašen bogom među bogovima i ~29. godine njemu je posvećen hram na Forumu. Rimljani su prihvatali posmrtnu apoteozu velikih vladara, ali su odbijali njihovu divinizaciju za života.[565] Avgust je dobijao božanske po časti samo u provincijama; u Rimu je bio tek »božji sin«, *Divi filius.* Pa ipak, imperijalni *genius* je bio obožavan prilikom službenih i privatnih gozbi.

Deifikacija »dobrih« imperatora i, prema tome, stvaranje imperijalnog kulta posle Avgusta postaje uobičajeno.[566] No, Tiberije nije bio deifikovan, jer je Kaligula propustio da podnese zahtev Senatu. Što se samog Kaligule tiče, on je nastojao da postane deifikovan i pre smrti i njegov zahtev su senatori osudili. Klaudije, Vespazijan i Tit su doživeli apoteozu, ali Galba, Oton i Vitelije nisu, jer je nisu ni zaslužili, a nije ni Domicijan kao neprijatelj Senata. Posledica pojave zagarantovanog nasleđa dovela je do toga da su svi veliki imperatori II stoleća proglašeni bogovima; to se nije nastavilo u III stoleću, kada su se imperatori vrlo brzo smenjivali.[567]

Počev od II veka, odbijanje da se slavi kult imperatora postalo je osnovni povod za proganjanje hrišćana. Na početku, sa izuzetkom pokolja po naredbi Nerona, antihrišćanske mere su bile podsticane pre svega neprijateljstvom javnog mnenja. Tokom prva dva veka, hrišćanstvo je smatrano kao *religio illicita;* hrišćani su bili proganjani jer su ispovedali tajnu veru, bez zvaničnog odobrenja. Godine ~ 202, Septimije Sever je objavio prvi antihrišćanski dekret, zabranjujući prozelitizam. Ubrzo potom, Maksimin napada crkvenu hijerarhiju, ali bez uspeha. Sve do vladavine Decija, Crkva se razvija u miru. Ali, godine 250, jedan Decijev edikt obavezuje sve građane na prinošenje žrtava bogovima Imperije. Progon je bio kratkotrajan ali vrlo okrutan, čime se mogu objasniti brojna odricanja od vere. Međutim, blagodareći pre svega svojim vernicima i svojim stradanjima, Crkva je iz ovih iskušenja izišla kao pobednica. Represiju po odluci Valerijana 257—58. godine prati dug period mira (260—303. god.)

---

[8] Međutim, Cezar je imao svoju statuu na Kapitolu i jednu drugu u Kvirinovom hramu s natpisom: *Deo invicto.* Oko 44. godine on je i zvanično stekao titulu »Božanski Julije«.

[566] Nije reč o uticaju helenističkog Orijenta. Već je i Ciceron pisao da su »duhovi dobrih i hrabrih ljudi u biti božanski« *(De legg.* II, 11, 27).

[567] Izvore je naveo Robert Grant, *Augustus to Consiantine,* str. 17.

Hrišćanstvo uspeva da prodre u sve oblasti Imperije i u sve društvene slojeve (sve do imperatorove porodice).

Poslednji progon, onaj pod Dioklecijanom (303—305), bio je najduži i najkrvaviji. Uprkos dramatičnom položaju Imperije, javno mnenje, toga puta, nije bilo toliko neprijateljski raspoloženo prema hrišćanima. No, Dioklecijan je doneo odluku da uništi tu stranu i antinacionalnu religiju baš u cilju učvršćenja ideje o Imperiji; on je želeo da oživi stare rimske religijske tradicije i pre svega da obnovi predstavu o kvazibožanskom Imperatoru. Ali uticaj Avgustovih reformi se postepeno već izgubio. Kultovi Egipta i Male Azije stekli su neobičnu popularnost; štaviše, oni su uživali i zaštitu Carstva. Komod (~ 185—192) se posvetio u Misterije Izide i Mitre, a Karakala (211—217) je podstakao kult sirijskog boga sunca, *Sol invictusa.* Nekoliko godina kasnije sirijski imperator Elagabal, i sam sveštenik boga Emeze, uvodi njegov kult u Rim. Elagabal je ubijen 222. godine, a sirijski bog prognan iz Grada. Međutim, kao što ćemo videti str. 321), Aurelijan (270— —275) uspeva da ponovo vrati kult *Sol invictusa.* Aurelijan je shvatio da je uzaludno slaviti jedino veliku religijsku prošlost Rima, već da bi osim toga trebalo spojiti tradicionalna rimska verovanja sa solarnom teologijom monoteističke strukture, jedinom religijom koja je u to vreme imala izgleda da postane univerzalna.

Još pre velikih progona, negde pred kraj II stoleća, mnogi hrišćanski teolozi i polemičari pokušali su da ozakone i zaštite svoju veru pred vlastima i mnogobožačkom inteligencijom. Ali, njihovi pokušaji su bili osuđeni na propast. Naivni i nevešti, neki od ovih apologeta (Tatijan, Tertulijan) žestoko su napadali helenistički paganizam i kulturu. Najznačajniji među njima, Justin (pogubljen oko 165) nastojao je da dokaže kako hrišćanstvo ne prezire mnogobožačku kulturu; hvalio je grčku filozofiju, no pri tom je podsećao da je ona inspirisana biblijskim otkrovenjem. Prihvatajući argumente aleksandrijskog judejstva, Justin je tvrdio da su Platon i drugi grčki filozofi znali za propovedanu doktrinu mnogo pre njih prεκo »proroka« Mojsija. Poraz apologeta ipak se mogao predvideti. U očima vlasti hrišćanstvo je bilo krivo ne samo za ateizam i vređanje veličanstva, nego su mu pripisivane i mnoge druge vrste zločina, orgije, incest, ubijanje dece i antropofagija. Za mnogobožačku elitu, osnovno u hrišćanskoj teologiji — inkarnacija Spasitelja, njegove muke i njegovo vaskrsenje — bili su naprosto neshvatljivi. U svakom slučaju, fanatična nepomirljivost ove nove religije spasenja činila je iluzornom nadu da će moći u miru da koegzistira s politeističkim religijama.

Za hrišćansku misiju najveću opasnost su predstavljali progoni; ali to nije bila i jedina opasnost koja je ugrožavala Crkvu. Misterije Izide i Mitre, kult *Sol invictusa* i solarni monoteizam, predstavljali su opasne protivnike, tim pre što su uživali zvaničnu zaštitu. Uz to, mnogo skrivenija opasnost pretila je Crkvi iznutra: razne jeresi, u prvom redu gnosticizam. Jeresi i gnosticizam pojavili su se već na samom poeetku hrišćanstva. U nedostatku Kanona, jedini način da se verifikuju autentičnost verovanja i ritualnih obreda bila su apostolska predanja. Oko 150. godine svi apostoli su bili mrtvi, ali prenošenje njihovih svedočenja bilo je obezbeđeno izvesnim brojem tekstova koje su oni redigovali ili inspirisali, kao i usmenim predanjem.

Međutim, oba načina prenošenja apostolskih predanja — i pisani i usmeni — bili su podložni prihvatanju manje ili više sumnjivih inovacija. Pored četiri

Jevanđelja i *Dela apostolskih,* prihvaćenih od svih hrišćanskih zajednica,[568] i drugi tekstovi su kružili kao apostolski: Jevanđelje po Tomi, Jevanđelje Istine, Jevanđelje po Pseudo-Mateju, Dela Petrova, Dela Jovanova i dr. Veći deo tih dela, kvalifikovan kao »apokrifna (jer su sadržavala otkrovenja, do tada čuvana kao »tajna«) odnosio se na ezoteričnu doktrinu, koju je apostolima poverio vaskrsli Hrist u vezi sa skrivenim smislom događaja iz njegovog života. To je bilo tajno učenje, čuvano i prenošeno usmenim putem, koje su prisvajali gnostici.

227. Hrišćanska gnosa

Problem ezoterizma, pa time i inicijacije, dovešće do izazivanja brojnih kontroverzi, naročito i najpre tokom krize koju je izazvao gnosticizam. Oslanjajući se na tvrdnje nekih ekstravagantnih gnostika, crkveni Oci, a potom i najveći broj starih i modernih istoričara, poricali su postojanje ezoterienog Isusovog učenja koje su potom prenosili njegovi učenici. No, ovakvo shvatanje protivreči činjenicama. Ezoterizam, drugim rečima inicijacijsko prenošenje doktrine i prakse ograničenom broju posvećenih, uočava se u svim religijama helenističke epohe i u svim epohama bliskim hrišćanskoj eri. U većoj ili manjoj meri, inicijacijski scenario (učenja i tajni rituali, odabiranje vernika, zakletva na ćutanje, itd.) može se naći u normativnom judejstvu, kao i u judejskim sektama, kod esena (npr. *Tipik,* IX, 16 i dalje, IV, 13—23), kod Samarićana i fariseja.[569]

Praksa izvesnog ezoteričnog učenja pominje se takođe i u Jevanđelju po Marku (up. 4: 10 i dalje; 7 : 17 i dalje; 10 : 10 i dalje). Od samog nastanka Crkve, unutar zajednice se razlikuju tri inicijacijske kategorije: »početnici«, »napredniji« i »savršeni«. Prema Origenu, »jevanđelisti su čuvali, kao tajnu, tumačenja koja je Isus dao za veći broj parabola *(apokrypħan)«* (*Com. Mth.* XIV, 2). Još eksplicitniji od njega je Klement Aleksandrijski. On se priseća svojih učitelja koji su očuvali »istinsko predanje blagoslovenih učenja poteklih neposredno od svetih apostola, Petra, Jakova, Jovana i Pavla, prenošenih sa oca na sina [i koja] su dospela sve do nas blagodareći Bogu« *(Stromates,* I, 1, 11, 3). Reč je o učenjima namenjenim izvesnom broju vernika, koja, prenesena usmeno (13, 2), moraju ostati tajna; ova učenja čine gnostičku tradiciju (15, 2). U drugom delu Klement precizira: »Jakovu Pravednom, Jovanu i Petru, Gospod je, posle njegovog vaskrsenja, predao gnosu; ovi su je preneli drugim apostolima, a ovi drugi su je predali njima sedamdesetorici među kojima je bio Varnava.«[570]

Nemoguće je utvrditi kriterijum koji je rukovodio izborom učenika dostojnih da budu posvećeni u učenje, a naročito okolnosti i etape posvećivanja. Izvesno obrazovanje »ezoteričnog« tipa davalo se postepeno

---

[568] Značajno je da su ove tekstove u dirugoj polovini II veka prihvatale sve ondašnje velike Crkve kao jedine spise koji predstavljaju apostolsku tradiciju. Od tada hrišćanstvo ima svoj kanon — *Novi zavet* — i postaie »religija Knjige«.

[569] Vid. izvore koje navodi i komentariše Morton Smith, *Clement of Alexandria and Secret Gospel of Mark,* str. 197—199. Upravo iz te tradicije tajnih doktrina i praksi judaizma nastaće liiteratura *Merkabah,* u prvom redu tekstovi *Hekatat* (isto, str. 198).

[570] Fragment iz *Hipostases,* koji saopštava Eusebije, *Hist. Eccl.* II, I, 3—4; up. Jean Danielou, »Les traditions secretes des Apotres«, str. 200.

svim vernicima; ono se odnosilo na simboliku krštenja, euharistije i krsta, na arhanđele, na tumačenje Apokalipse. Što se tiče tajni, otkrivanih »savršenima« i onima koji su bili na putu da to postanu, one su se verovatno odnosile na misterije silaska i uspeća Hristova kroz sedam nebesa nastanjenih anđelima (up. *Ephćsiens, 4 :* 9) i na individualnu eshatologiju, što znači mistični put duše posle smrti. A taj se mistieni put po Pseudo-Dionisiju povezuje sa usmenim predanjem apostola. »Tako saznajemo za postojanje jednog niza gnostičkih ili duhovnih učitelja, koji se razlikovao od niza episkopa i koji je prenosio apostolsku veru... ali koji je nastavljao harizmatičnu tradiciju apostola i njihovih vremena.«[571]

Međutim, ezoterične tradicije apostola produžavaju jevrejski ezoterizam koji se odnosi na misteriju uspona duše i tajne nebeskog sveta. Ali te iste doktrine nalaze se i kod Mandejaca. Štaviše, one se podudaraju s izvesnim egipatskim (up. § 53) i iranskim eshatološkim shvatanjima. Pored drugih ideja i verovanja, različitih od onih koje su delili judejstvo i hrišćanstvo, njih susrećemo kod brojnih paganskih i heterohrišćanskih gnostičara. Otud je razumljivo zašto, počev od izvesnog momenta, gnosticizam i ezoterizam postaju sumnjivi u očima crkvene hijerarhije. Pozivajući se na usmena i trajna apostolska predanja, izvesni gnostičari mogli su uneti u hrišćanstvo doktrine i obrede radikalno suprotne etici jevanđelja. Nisu se toliko »ezoterizam« i »gnosticizam« činili opasnim, koliko »jeretici« infiltrirani pod okriljem »tajne posvećivanja«.

Svakako, dok »Pismo« i dogme nisu bili utvrđeni, moglo je izgledati neosnovano proglašavanje jeretičnim izvesnih smelih interpretacija Hristovog učenja. Ali u nizu slučajeva, »jeres« — tj. pogrešno tumačenje jevanđeljske poruke — bila je očigledna; npr. kada se odbacivala istina Starog zaveta i Bog-Otac uzimao za zlonamernog i zatucanog demijurga. Isto tako, kada se okrivljavao Svet i ocrnjivao život kao slučajne ili demonske kreacije; ili kada se poricali, smrt i uskrsnuće Sina. Istina je da je čak i sv. Pavle smatrao da ovim svetom vlada Sotona i da jevrejske i hrišćanske apokalipse proriču neminovnu propast zemlje, ali ni on, ni tvorci apokalipsa, nisu osporavali božansko poreklo Stvaranja.

228. Približavanje gnosticizmu

Teško je precizirati poreklo duhovnog toka poznatog pod imenom »gnosticizam«. Ali, treba praviti razliku između brojnih ranijih i savremenih gnosa, onih koje su obuhvaćene raznovrsnim religijama tog vremena (zaratustrizam, Misterije, judejstvo, hrišćanstvo) i gnosa, koje, kao što smo videli, sadrže u sebi ezoterično učenje. Dodajmo da su gotovo sve mitološke i eshatološke teme, koje su autori gnosa koristili, prethodnice gnosticizma *stricto sensu.* Neke su otkrivene u starom Iranu i Indiji iz doba Upanišada, u orfizmu i platonizmu. Ostale karakterišu sinkretizam helenističkog tipa, biblijsko i intertestamentalno judejstvo ili početke hrišćanstva. Međutim, ono što definiše gnosticizam *stricto sensu* nije, više ili manje, organsko uključivanje izvesnog broja disparatnih elemenata, nego smela, a ponekad i pesimistička

[571] Đanielou, *nav. delo,* str. 208 i dalje.

interpretacija izvesnih mitova, ideja i teologumena, vrlo rasprostranjenih u to doba.[572]

Jedna od formula valentinskog gnosticizma, koju prenosi Klement Aleksandrijski, obznanjuje da se oproštaj od grehova postiže spoznajom onoga »što smo bili i šta smo postali; gde smo bili i kamo smo bačeni; kakvom cilju težimo i iz čega ćemo biti iskupljeni; šta je to rođenje, a šta regeneracija« (*Teodotovi odlomci*, 78, 2). Za razliku od Upanišada, sankhja-joge i budizma koji uporno izbegavaju rasprave o prvom uzroku ljudskog pada — spasonosno saznanje po učenju gnostika sastoji se pre svega u otkrovenju »tajne povesti« (tačnije rečeno one koja ostajc tajna za neposvećene): porekla i stvaranja Sveta, porekla Zla, drame božanskog Spasitelja koji je sišao na Zemlju da spase ljude i konačne pobede transcendentnog Boga, pobede koja će dovesti do okončanja Istorije i uništenja Kosmosa. Reč je o jednom *sveobuhvatnom mitu:* on iznosi sve presudne događaje, od početka sveta do današnjih dana, dokazujući njihovu međusobnu zavisnost i učvršćuje verovanje u *eshaton.* Taj *sveobuhvatni mit* poznat nam je iz brojnih verzija. U daljem izlaganju pomenućemo neke od njih, ističući naročito onaj najgrandiozniji, mit koji je obradio Mani (§ 233).

Da se vratimo valentinskoj formuli: po njoj gnostik uči da je njegovo *stvarno biće* (tj. duhovno) božanskog porekla i prirode iako se ono trenutno nalazi zarobljeno u telu; on isto tako uči da je živeo u jednoj transcendentalnoj sferi, ali da je potom bačen u ovaj donji svet, da brzo napreduje ka spasenju i da će na kraju biti oslobođen svog telesnog zatvora; konačno, on otkriva da, ako je njegovo rođenje bilo pad u materiju, »ponovno rođenje« će biti čisto duhovne prirode. Zadržimo se na osnovnim idejama: dualizam duh/materija, božanski (uzvišen)/antibožanski, mit o padu duše (= duha, božanske čestice), odnosno inkarnacija u telu (poistovećenom sa zatvorom), i sigurnost u oslobađanje (»spase$_n$je«), koje se postiže blagodareći gnosi.

Na prvi pogled reklo bi se da je reč o jednom preteranom, antikosmičkom i pesimističkom, orfičko-platoničkom dualizmu.[573] U stvari, fenomen je složeniji. Drama čovečanstva — naročito pad i izbavljenje — odraz je božanske drame. Bog šalje u svet Prvobitno biće ili sopstvenog Sina da bi spasao ljude. Ovo transcendentno biće podleže svim ponižavajućim posledicama inkarnacije, ali uspeva da, pre konačnog povratka na nebo, nekim izabranicima otkrije gnosu spasenja. Pojedine varijante na još dramatičniji način prikazuju silazak Sina ili transcendentnog Bića: njega hvataju demonske sile i on, utopivši se potpuno u materiju, zaboravlja sopstveni identitet. Bog šalje glasnika koji »ga budi« i pomaže mu da ponovo spozna sebe (to je mit o »spasenom Spasitelju«, na zadivljujući način ispričan u *Himni o biseru;* up. § 230).

Pored nekih iranskih paralela, *neposredni* uzor Spasitelja, božjeg glasnika, očigledno je Isus Hrist. Zapisi otkriveni 1945. u Nag Hamadiju, u Gornjem

---

[572] Tako, na primer, ■veliki gnostici daju sasvim novo tumačenje mita Hristovog silaska u svet, odvajajući ga od njegovog biblijskog koncepta — Mesiju je poslao Bog stvoritelj — i povezujući ga s jednom drugom »tajnom povešću« (Stvaranje predstavlja strašnu nesreću i zbog toga se mora pripisati jednom Demijurgu, ili jednom demonskom Biću, pravoj inkarnaciji Zla).

[573] Up. § 181 i dalje. Podsetimo se da za Platona Demijurg nije oličenje zla. Svet je jedan »Kosmos«, dakle, savršen i harmoničan. Za Piotina, isto kao i za stoike, zvezde su bogovi čije posmatranie olakšava približavanie mteligentnim bićima; up. *Enneades*, II, 9; IV, 8; itd. Što se tiče ovaploćenja duše, ono je za Plotina »pad«, jer duša gubi svoju duhovnu punoću i samostalnost (IV, 8, 5, 16); ali je isto tako slobodno odabrani silazak da bi se pomoglo životu u donjem svetu (IV, 8, 7, 1).

Egiptu, svedoče o judeohrišćanskom poreklu izvesnih značajnih gnostičkih škola.[574] Pa ipak, njihove teologije i njihova učenja veoma se razlikuju od onih koja ispovedaju judejstvo i hrišćanstvo. Pre svega, za gnostike Istinski Bog nije Bog Stvoritelj, nije Jehova. Stvaranje je delo podzemnih, čak dijaboličnih sila, a Kosmos više ili manje demonska kopija jednog savršenijeg sveta; takvo shvatanje podjednako je neprihvatljivo i za Jevreje i za hrišćane. Svakako da je u poznom paganizmu kosmogonija izgubila svaki pozitivni religijski značaj. Ali gnostici idu još dalje. Ne samo da Stvaranje sveta ne predstavlja dokaz o svemoći Božijoj, već se ono objašnjava jednom nesrećom, nastalom u višim sferama, ili kao posledica prvobitnog napada Tame na Svetlost (up. manihejski mit § 233). A što se tiče inkarnacije, ona ne samo da ne čini deo »svete istorije«, kako su zamišljali Jevreji i hrišćani, već prikazuje i potvrđuje pad duše. Za gnostika jedini cilj kojem vredi stremiti jeste oslobađanje te božanske čestice i njeno uzdizanje prema nebeskim sferama.

Kao što smo videli (§ 181 i dalje), »pad« čoveka, tj. inkarnacija duše, zaokupljao je već orfičke i pitagorejske teologe: objašnjavao se, bilo kao kazna za greh učinjen prema nebu, bilo kao posledica nesrećnog izbora koji je izvršila sama duša. U prvim stolećima hrišćanske ere ova dva mita su dopunili i modifikovali mnogi autori, kako gnostički, tako i oni drugi.[575]

Pošto je svet posledica nesrećnog slučaja ili katastrofe i ρόδιο u njemu gospodari neznanje i vladaju sile Zla, gnostik postaje potpuno otuđen od sopstvene kulture i odbacuje sve njene norme i institucije. Unutrašnja oslobođenost, stečena gnosom, dopušta mu potpunu slobodu u ponašanju i delovanju. Gnostik čini deo elite koja nastaje kao rezultat Božje selekcije. On pripada klasi *pneumatičara* ili »Duhovnika« — »savršenih«, »Carskim sinovima« — jedinima koji će biti spaseni.[576] Baš kao i *rišiji, sanjasi* i jogini, gnostik se oseća oslobođenim od zakona koji štite društvo: on se stavlja s one strane Dobra i Zla. Kada smo već kod poređenja s onim što se dešavalo u Indiji, pomenimo i to da su seksualnim tehnikama i orgijastičkim ritualima tantrističkih škola »levog usmerenja« (up., tom III, XXXVIII poglavlje) u potpunosti odgovarale orgije nekih slobodoumnih gnostičkih sekta (u prvom redu fabionista[577]).

---

[574] Tako, na primer, *Jevanđelje po Tomi,* otkriveno u Nag Hamadiju, predstavlja kompletnu verziju *Logia,* koje se pripisuju Isusu u papirusima *Okyrhyncha,* poznatim od 1897; up. H.—Ch. Puech, *En cjuete de la-Gnose,* H, str. 33 i dalje, 65 i svuda.

[575] Orfičko-pitagorej sku ideju o inkarnaciji kao kazni, kambinovanu sa biblijskim mitom o padu Anđela, pozajmili su izvesni hrišćanski i poluhrišćanski gnostici (Valentin, Markion, Bardesan), zatim *Kore Kosmou,* Mani, i verovatno Origen. Što se tiče dobrovoljnog silaska duše, ono je izazvano narcisoidnošću — duša se zaljubila u sopstvenu sliku reflektovanu na materijalni svet — ili zbog slavoljublja. Ovo shvatanje je potvrđeno kod Numenija iz Apameje, kod pisca *Poimandresa,* kod Plotina; up. sakupljene reference kod E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* str. 23—24.

[576] Druga jedna klasa, *psihičari,* podrazumeva one koji imaju dušu *(psych£)* i kao takvi pogodni su da budu uzdignuti u nebeske sfere, ali su lišeni duha (*pneuma*). Najzad, treća klasa, »telesni« (*somatični* ili *hilični),* potpuno su utopljeni u materiju i osuđeni da nestanu. Njima bi bilo uzaludno prenositi tajno, ezoterično učenje.

[577] Više od kakve kritike ili osporavanja, ovdeť je reč o jednom revoltu... upornom, snažnom, širokog raspona i s teškim posledicama: protiv Ijudske uslovljenosti, egzistencije, sveta, protiv samoga Boga. On se isto tako može tumačiti kao zamišljanje jednog krajnjeg ishoda koji će biti *eversio, revolutio,* povratak i rušenje sadašnje situacije, recipročna

229. Od Simona Čudotvorca do Valentina

Hrišćanski apologeti prikazuju Simona Čudotvorca kao prvog jeretika i preteču svih jeresi. Prema nekim istoričarima, Simon nije neki gnostik *stricto sensu,* ali njegovi učenici su to postali posle katastrofe 70. godine.[578] Apostol Petar se sukobio s pokretom simonjana u Samariji, gde je Simon sebe proglasio »Svemoćnim Bogom prozvanim Veliki«.[579] U stvari, on je i slavljen kao »prvi Bog«, a njegova pratilja, Jelena, koju je Simon pronašao u jednoj javnoj kući u Tiru, smatrana je za poslednju i najgrešniju inkarnaciju božje »Misli« *(Ennoia);* pošto ju je Simon izbavio, Jele*na-Εηηοία* postala je sredstvo sveopšteg spasenja. Simon Čudotvorac interesuje istoričare religija naročito zbog uzdizanja Jelene i zbog mitologije koju je ona inspirisala. Veza između čarobnjaka i prostitutke obezbeđuje sveopšte spasenje, jer je ta veza, u stvari, sjedinjavanje Boga i božanske Mudrosti.

Spomen na ovaj ekscentrični par je po svoj prilici stvorio legendu o Faustu, arhetipu čarobnjaka. U stvari, Simon je u Rimu bio poznat kao *Faustus* (»Obdareni«), a njegova žena je u prethodnom životu bila Jelena iz Troje. Međutim, u prvim vekovima hrišćanske ere najviše je pominjano oštro suočavanje apostola Petra i Čudotvorca. Prema legendi, Simon je u Rimu najavio da će se pred velikom gomilom gledalaca uspeti na nebo, ali je zbog molitve, koju je izgovorio apostol, na tužan način ponovo pao na zemlju.

Primer Markiona može nam mnogo šta otkriti. On je rođen otprilike 85. godine u Pontu; iako je bio sin episkopa iz Sinope, isticao se kao vatreni pristalica pavlovskog antijudaizma. Odbacio je Stari zavet i ustanovio sopstveni kanon sveden na Jevanđelje po Luki i deset Pavlovih poslanica. Tome je dodao jedan priručnik, *Antiteze,* u kojem je izložio principe svoje teologije. Godine 144. pokušao je da u Rimu pridobije prezbiterijum, ali u tome nije uspeo. Ekskomuniciran, on razrađuje svoju doktrinu koja i dalje ostaje radikalna i osniva pravu crkvu. Kao izvanredan organizator, on uspeva da preobrati veliki broj članova hrišćanske zajednice mediteranske oblasti. Ta nova teologija je imala znatnog uspeha i zbog toga je bila neprestano napadana od strane ortodoksnih pisaca. No, od sredine III veka markionizam sve više gubi uticaj da bi se na Zapadu potpuno ugasio za manje od sto godina.

Markion deli ono osnovno iz gnostičkog dualizma, ali pri tome ne uključuje apokaliptičke implikacije. Njegov dualistički sistem suprotstavlja Zakon i Pravdu, koje je ustanovio bog stvoritelj, iz Starog zaveta, ljubavi i jevanđelju, koje je ljudima otkrio dobri Bog. Ovaj drugi je poslao ljudima svog sina Isusa Hrista da bi ih oslobodio robovanja Zakonu. Iako nije materijalan, Isus uzima telo koje je u stanju da oseća i da pati. U svom učenju Isus veliča dobrog Boga, ali se dobro čuva da ne precizira kako nije reč o bogu iz Starog zaveta. Štaviše, Jehova iz Isusovog učenja saznaje za postojanje jednog

---

supstitucija levog i desnog, spoljašnjeg i unutrašnjeg, donjeg i gornjeg, do nihilizma: nihilizma »slobodoumnih gnostičara« koji, oslobođeni svakog prirodnog i moralnog zakona, koriste i zloupotrebljavaju svoja tela i svet da bi ih omalovažili, »iscrpli«, porekli i uništili; nihilizrna jednog Bazilida za koga sve što postoji, svaka stvar, kosmos uzet u celini osuđeni su da nađu u noći »Velikog neznanja«, u miru »nepostojanja«, svoje konačno ispunjenje«; H. Ch. Puech, *En quete de la Gnose,* t. I, str. XXII.

[578] *Up. R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, str. 70 i dalje J. Danielou, Nouvelle histoire de l'Bglise, str. 87.*

[579] *Dela,* 8—10. Međutim, nije sigurno da su Čudotvorac i Simon iz *Dela* jedno isto lice; up. Jones, *The Gnostic Religion,* str. 103.

uzvišenijeg boga. On se sveti izručujući Isusa njegovim progoniteljima. Međutim, Isusova smrt na krstu donosi ljudima spasenje, jer on svojom žrtvom iskupljuje čovečanstvo od boga stvoritelja. Svetom ipak i dalje vlada Jehova i sve dok takav svet traje vernici će biti proganjani. Tek tada će se dobri Bog pojaviti i primiti vernike u svoje Carstvo, dok će svi ostali ljudi, a isto tako materija i stvoritelj, biti definitivno uništeni.

Jedan drugi Samarićanin, Menandar, uveo je gnosticizam u Antiohiju. On se predstavljao kao Izbavitelj koji je sišao s neba da bi spasao ljude (Irinej, *Adversus haereses,* I, 23, 8). Oni koje je on krstio postajali su dostojniji od anđela. Njegov sledbenik Satornil (koji je bio aktivan u Antiohiji otprilike između 100. i 130. godine), suprotstavljao je skrivenog Boga jevrejskom Bogu, koji je bio samo zapovednik anđela stvoritelja. On je osuđivao instituciju braka kao izrazitu tvorevinu Satane (Irinej, I, 24, 2). Njegovom teologijom dominira dualizam. Prema Irineju, Satornil je prvi podelio Ijude u dve kategorije, one na koje pada i one na koje ne pada svetlost nebeska.

Cerint, judeo-hrišćanin, Jovanov savremenik (Irinej, III, 3, 4), učio je da je svet stvorio jedan demijurg koji nije znao za postojanje pravog Boga: to je prvi izraz gnosticizma *stricto sensu.* Prema Cerintu, Isus je sin Josifa i Marije; prilikom krštenja deteta Hrist je sišao na njega u obliku golubice i pokazao mu nepoznatog Oca, a zatim se, pred početak njegovih muka, ponovo uspeo do Boga-Oca (Irinej, I, 28).

Judeohrišćanski gnosticizam, koji se širio po Aziji i Siriji, prodro je takođe i u Egipat. Cerint je za svoje boravište izabrao Aleksandriju u kojoj je, oko 120. godine, Karpokrat objavio jednu analognu doktrinu: Isus je Josifov sin, ali ga je »viša sila« posvetila (Irinej, I, 23, 1). Onaj koji je izložen toj sili postaje ravan Isusu i sposoban da počini jednako čudesna dela. Specifično obeležje Karpokratovog gnosticizma je njegov radikalni amoralizam »koji izgleda da otkriva revolt gnostika, ne samo protiv jevrejskog Boga, već i protiv zakona«.[580] Jedan drugi Aleksandrijac i Karpokratov savremenik, Bazilid, daje prvu sintezu doktrina koje su propovedali učenici Simona Čudotvorca. On je razradio široku i kompleksnu kosmologiju gnostičkog tipa, umnožavajući na spektakularan način broj nebesa i anđela koji njima vladaju: nabrojao ih je 365![581] Bazilid u potpunosti odbacuje jevrejski Zakon: Jehova je samo jedan od anđela stvoritelja sveta, mada on neprekidno nastoji da potčini sve ostale i njima zavlada (*Adv. Haer.,* I, 24, 4).

Najznačajniji gnostieki učitelj je, bez sumnje, Valentin, koji spada među najveće teologe i mistike svog vremena. Rođen u Egiptu i obrazovan u Aleksandriji, on je propovedao u Rimu između 135. i 160. godine. No, kako nije uspeo dobiti zvanje episkopa, on raskida s Crkvom i napušta grad.[582] U razradi svog veličanstvenog sistema, Valentin nije ponudio objašnjenje postojanja Zla i pada duše kroz dualističku perspektivu — to jest, kroz

---

[580] *Jean Danielou, Nouvelle histoire de l'Eglise, I. str. 96.*

[581] Vid. tekstove koje navodi i komentariše H. Lajzegang (Leisegang), *La Gnose,* str. 143 i dalje. Up. takođe umesne Grantove (Grant) primedbe, *Gnosticism and early Christianity,* str. 142 i dalje.

[582] Sve do, otprilike, 1950. godine, naši jedini izvori o Valentinovoj teologiji bili su izvodi i rezimei koje su sačuvali Irinej, Klement Aleksandrijski i Hipolit, a oni su se oslanjali pre svega na dela njegovih učenika. Međutim, *Jevanđelje Istine,* otkriveno u Nag Hamadiju, iako nije Valentinovo delo, svakako predstavlja njegovu misao. Ostali tekstovi iz Nag Hamadija (npr. *Rasprava o tri prirode* i *Pismo Regiusu o uskrsnuću)* nadovezuju se na valentinsku školu.

intervenciju jednog anti-Boga — već uz pomoć drame nastale unutar samog božanstva. Nikakav rezime nije u stanju da prikaže svu veličinu i smelost valentinske sinteze. Međutim, prednost rezimea je u tome što se u njemu mogu izostaviti bezbrojne genealogije, »emanacije« i »projekcije« koje se iznose s patetičnom monotonijom da bi se objasnilo poreklo i ostvarila veza u drami između svih vitalnih kosmičkih, psihičkih i spiritualnih realnosti.[21]

Prema Valentinu, Otac je, kao apsolutni i uzvišeni prvi Princip, nevidljiv i nepojmljiv. On i njegova žena Misao *(Ennoia)* rađaju 15 parova eona koji svi zajedno predstavljaju Plerom.[583] Poslednji od eona, *Sofija,* zaslepljena željom da upozna Oca, izaziva krizu posle koje su se prvi put pojavili zlo i strast. *Sofija,* kao i druga stvorenja koja su pod njenim uticajem zastranila, izbačeni su iz Pleroma i predstavljaju razum nižih sfera. Tamo gore, stvoren je novi par, Hristos i njegov ženski partner, Sveti Duh. Najzad, obnovljen u prvobitnom savršenstvu, Plerom rađa Spasitelja, koji se takođe naziva Isus. Silazeći u niže regione, Spasitelj od hiličkih (materijalnih) elemenata Razuma nižih sfera stvara »nevidljivu materiju«, a od psihičkih elemenata stvara Demijurga, to jest, Boga *Geneze.* Ovaj ne zna da postoji jedan superioran svet i sebe smatra jedimm bogom. On stvara materijalni svet i pravi, oživljavajući ih svojim dahom, dve kategorije ljudi, »hilike« i »psihike«. No i duhovni elementi superiorne *Sofije,* uvlače se, bez njegovog znanja, u dah Demijurga i izazivaju rađanje »pneumatika«.[584] Da bi spasao te duhovne čestice koje su zarobljene u materiji, Hrist silazi na zemlju i, ne inkarnirajući se u pravom smislu te reči, otkriva spasonosnu istinu. Na taj način, probuđeni gnosom, pneumatici, *i to samo oni,* uzdižu se do Oca.

Kao što primećuje Hans Jonas (Hans Jonas), u tom Valentinovom sistemu materija ima duhovno poreklo i objašnjava se božanskom istorijom. U stvari, materija je stanje ili »bolest« apsolutnog Bića, tačnije, »spoljna očvrsla manifestacija« tog stanja. Neznanje (»zaslepljenost« *Sofije)* glavni je uzrok nastanka Sveta[585] — to je ideja koja podseća na indijske koncepcije (dele ih neke vedantinske škole, kao i sankhja-joga). I, baš kao i u Indiji, karakteristike dvaju tipova ontologija jesu neznanje i spoznaja. Spoznaja predstavlja prvobitno stanje Apsoiutnog; neznanje je posledica nereda nastalog unutar samog Apsolutnog. Međutim, spasenje koje omogućuje spoznaja odgovara jednorn kosmičkom zbivanju (up. Jonas, str. 175). Iskupljenje poslednjeg »pneumatika« biće propraćeno uništenjem Sveta.

230. Gnostički mitovi, slike i metafore

Amnezija (drugim rečima, zaboravljanje sopstvenog identiteta), san, pijanstvo, obamrlost, ropstvo, pad, nostalgija, spadaju u specifične gnostičke simbole i slike, mada ne predstavljaju tvorevine učitelja gnose. Okrećući se materiji i želeći da upozna telesna zadovoljstva, duša zaboravlja sopstveni

---

[583] Izraz Plerom (= *pleroma,* »mnoštvo«) označava duhovni svet koji okružuje prvobitno božanstvo; njega sačinjavaju svi eoni zajedno.

[25] To je objašnjenje postojanja tri klase ljudi, što predstavlja verovanje koje dele svi gnostičari; up. str. 356.

[7] Hans Jonas, *The Gnostic Religion,* str. 174.

identitet. »Ona zaboravlja svoje prvobitno boravište, svoje pravo središte, svoje večno biće.«[S8] Najdramatičnija i najpotresnija predstava gnostičkog mita nalazi se u *Himni o biseru,* sačuvanoj u *Delima Tome.* Sa istoka u Egipat stiže princ u potrazi za »jedinstvenim biserom koji se nalazi usred mora i oko kojeg je obmotana zmija što veoma glasno šišti«. Egipćani ga zarobe. Oni mu daju da jede njihovu hranu i princ zaboravlja svoj identitet. »Zaboravih da sam bio kraljev sin i služih njihovog kralja; zaboravih biser po koji me roditelji poslaše i pod teretom njihove hrane padoh u dubok san.« Ali prinčevi roditelji saznadoše šta se ovome desilo i napisaše mu jedno pismo. »Probudi se iz sna, ustani i slušaj reči našeg pisma. Seti se da si kraljev sin. Vidi u kakvo si ropstvo pao. Seti se bisera zbog kojeg si poslan u Egipat.« Pismo je poletelo kao orao i sletevši na njega postalo reč. »Čuvši njegov glas i njegovo šuštanje, ja se probudih i napustih svoj san. Podigoh ga, poljubih, polomih njegov pečat, pročitah [. . .] Setih se da sam kraljevski sin [. . .] Setih se bisera zbog kojeg sam bio poslat u Egipat i poceh da opčinjavam zmiju koja glasno šišti. Opčinivši je, ja je uspavah, a zatim izgovorih nad njorn ime svog oca, uzeh biser i dadoh se na put da nađem dvor svoga oca.«[ee]

To je mit o »spasenom Spasitelju« *Salvadoru savatusu* u njegovoj najuspelijoj verziji. Dodajmo da svaki mitski motiv ima svog dvojnika u raznim gnostičkim tekstovima.[586] Nije teško razumeti značenja pojedinih slika. More i Egipat predstavljaju zajedničke simbole materijalnog sveta u kojima bivaju zarobljeni čovečija duša i Spasitelj koji je poslan da je izbavi. Silazeći s nebeskih visina, heroj se oslobađa svoje »odore slave« i oblači »prljavu odeću«, da se ne bi razlikovao od stanovnika Zemlje; to je »telesni omotač« u koji se on inkarnira. U određenom trenutku, tokom uspenja dočekuje ga njegova sjajna odora slave »slična njemu« i on shvata da je taj »dvojnik« njegovo pravo Ja. Susret s transcendentnim »dvojnikom« podseća na iransku koncepciju nebeske slike du*še-dana,* koja izlazi pred umrlog trećeg dana posle njegove smrti (up., I tom, str. 343 i dalje, 472). Kao što primećuje Jonas, otkriće tog transcendentalnog principa unutar sebe samog predstavlja centralni element gnostičke religije.[587]

Tema amnezije uzrokovane utapanjem u »život« (= materiju) i anamneze ostvarene getsovima, pesmama ili rečima nekog glasnika, može se takođe pronaći u religijskom folkloru srednjovekovne Indije. Jedna od najpopularnijih legendi govori o amneziji Matsjendranatha. Taj učitelj joge zaljubio se u kraljicu i nastanio se u njenom dvorcu potpuno zaboravivši svoj identitet; prema drugoj varijanti, zarobile su ga žene »u zemlji Kadali«. Saznavši da je Matsjendranath pao u ropstvo, njegov učenik Goreknath, se pojavljuje pred svojim učiteljem u obličju igračice koja počinje da igra pred njim pevajući zagonetne pesme. Malo-pomalo, Matsjendranath se priseća svog stvarnog identiteta: on shvata da »telesni put« vodi u smrt, da je njegov »zaborav« u suštini predstavljao zaboravljanje sopstvene besmrtne prirode i da su »čari zemlje Kadali« bile

---

[80] Jonas ukazuje na izvestan broj primera u kojima se takođe govori o »odeći ovog sveta« i »nebeskoj odori«, o zmiji, pismu i uspenju na nebo; up. *nav. delo,* str. 116 i dalje. Vid. takođe H. Ch. Puech, *En quete de la Gnose,* II, str. 118 i dalje (= *Annuaire du College de rance,* 1962—63).

[587] *Nav. delo,* str. 124. U *Jevanđelju po Tomi* (logion 84), Isus kaže svojim učenicima: »Zamislite samo kako ćete se osećati kada pred soborn ugledate svoje besmrtne slike koje se inače ne mogu videti!« (prev. Plješ). »Slika« (*eikon*), to jest sopstveno biće (transcendentno Ja), takode se opisuje i kao »anđeo«; up. Puech, *nav. delo,* II, str. 130 i dalje. 142 i dalje.

obmane profanog života. Goraknath mu objašnjava da je »zaborav«, zbog kojeg umalo nije izgubio besmrtnost, izazvala boginja Durga. Ta čarobnica, dodaje Goraknath, simbolizuje večno prokletstvo neznanja koje je »priroda« (to jest, Durga) bacila na Ijudsko biće.[588]

»Poreklo« ove folklorne teme može se smestiti čak u epohu Upanišada. Treba se setiti priče iz *Ćhandogja Upanišade* (o čoveku kojeg su zarobili lopovi i odveli ga, vezanih očiju, daleko od njegovog grada) i Šankarinog komentara; lopovi i prevez na očima predstavljaju neznanje i iluziju; onaj što mu skida prevez je Učitelj koji mu otkriva pravu spoznaju; njegova kuća u koju uspeva da se vrati simbolizuje njegov *atman,* njegovo Sopstvo, identično sa apsolutnim Bićem, *Brahmanom* (videti napred, str. 50). Sankhja-joga zauzima sličan stav: Sopstvo *(puruša)* je »stranac« u pravom smislu reči, ono i Svet *(prakriti)* nemaju ničeg zajedničkog. Baš kao i za gnostike, Sopstvo (Duh, pneuma) »je izolovan, indiferentan, jednostavno neaktivni posmatrač« u drami života i istorije (up. § § 136 i dalje).

Nisu isključeni uticaji u jednom ili dragom smeru; ali pre će biti da su u pitanju paralelni duhovni tokovi prouzrokovani krizama nastalim nekoliko vekova ranije u Indiji (Upanišade), u Grčkoj i na istočnom Mediteranu (orfizam i pitagorejstvo), u Iranu, kao i u helenističkom svetu. Mnoge od slika i metafora koje koriste gnostički autori bile su veoma rasprostranjene i imale su drevne istorije, pa čak i predistorije. Jedna od omiljenih slika bio je san izjednačen s neznanjem i smrću. Gnostici ističu da Ijudi ne samo što spavaju, nego i vole da spavaju. »Zašto ćete uvek voleti san i zašto ćete posrtati sa onima koji posrću?«, pita *GinzaP* »Neka se onaj koji čuje probudi iz dubokog sna«, zapisano je u *Apokalipsi po Jovanu.*[u] Kao što ćemo videti, isti motiv postoji i u manihejstvu. Međutim, te formule nisu monopol gnostičkih autora. *Poslanica Efešanima* sadrži ovaj anonimni citat (5 : 14): »Ustani ti koji spavaš i vaskrsni iz mrtvijeh, i obasjaće te Hristos.« Pošto je Šan (Hipnos) brat blizanac Tanatosa (Smrti), u Grčkoj, u Indiji, a takođe i u gnosticizmu, čin »buđenja« je imao »soteriološko« značenje (u širokom smislu te reči: Sokrat »budi« svoje sagovornike, ponekad i protiv njihove volje).

Reč je o arhajskom i po celom svetu raširenom simbolizmu. Pobeda nad snom i produženo bdenje predstavljaju dosta tipičnu inicijacijsku probu. U nekim australijskim plemenima, kandidati za inicijacije ne smeju spavati tri dana, ili im se, pak, zabranjuje da legnu pre zore.[589] Setimo se iniciiacijskog ispita na kojem je onako tužno posmuo slavni heroj Gilgameš: nije uspeo da ostane budan i time je propustio priliku da postane besmrtan (up. § 23). U jednom severnoameričkom mitu, nalik na mit o Orfeju i Euridici, jedan čovek uspeva da siđe u Pakao gde nalazi svoju tek umrlu ženu. Gospodar Pakla mu obećava da će moći povesti svoju ženu na zemlju ako je u stanju da probdi celu noć. Međutim, u dva navrata, iako je prespavao dan da bi ostao odmoran, čovek ne uspeva da budan dočeka zoru.[590] Očigledno je, dakle, da »ne spavati« ne znači samo pobedu nad fizičkim umorom, već pre svega predstavlja dokaz duhovne snage. Ostati »budan«, biti potpuno svestan znači: *biti prisutan u duhovnom svetu.* Isus neprestano nalaže svojim učenicima da bdiju (up. npr., Jevanđelje po Mateju, 24 : 42). Posebno je noć u Getsemaniju dobila tragično

---

Susret transcendentnog ja i »anđela« može se uporediti s neopisivim doživljajem jedinstva *atman — Brahman.*

»Ja sam glas koji budi iz sna u noćnom Eonu«, tako počinje jedan gnostički odlomak koji je sačuvao Hipolit (*Refut.* V, 14, 1).

obeležje zbog nesposobnosti učenika da ostanu budni sa Isusom (vidi napred, str. 265).

U gnostičkoj literaturi se za neznanje i san upotrebljava i izraz »pijanstvo«. *Jevanđelje istine* upoređuje onog »koji poseduje Gnosu« sa »osobom koja se posle pijanstva otreznila, došla k sebi, da bi opet ispoljavala svoju pravu ličnost«.[591] »Buđenje« podrazumeva anamnezu, otkriće stvarnog identiteta duše, odnosno, prepoznavanje sopstvenog nebeskog porekla. »Probudi se, veličanstvena dušo, iz sna i pijanstva u koje si zapala [...]«, piše u jednom manihejskom tekstu, »podi za mnorn na divotno mesto, gde si na početku boravila.« U mandejskom predanju, nebeski glasnik kaže Adamu, pošto ga je probudio iz njegovog dubokog sna: »Ne dremaj više i ne spavaj, ne zaboravljaj ono što ti je Gospod naložio da učiniš.«[592]

Sve u svemu, većina ovih slika — neznanje, amnezija, ropstvo, san, pijanstvo — postaju u gnostičkom učenju metafore čije je značenje *duhovna smrt*. Gnosa pruža *istinski* život, to jest, spasenje i besmrtnost.

231. Paraklet mučenik

Mani se rodio 14. aprila 216. godine, u Haldeji u Seleuciji — Ktesifonu. Po predanju, njegovom ocu, Pateku, neki glas je tri dana uzastopce nalagao da ne jede meso, ne pije vino i da izbegava žene. Uznemiren, Patek pristupi jednoj baptističkoj gnostičkoj sekti, elkasaitima.[593] Dete se rodi kao bogalj (u stvari, bilo je hromo). Kada je dečak napunio četiri godine, otac ga uze sebi, da bi ga odgajao u elkasaitskoj zajednici. Više od dvadeset godina (od 219—220. do 240. godine) Mani je rastao i formirao se u jednoj veoma revnosnoj judeo-hrišćanskoj sredini. Prema tome, ne treba potcenjivati udeo hrišćanskih elemenata u manihejskoj sintezi. Pa ipak, Manijeva verska vokacija stoji u opoziciji s teologijom, eshatologijom i obredima hrišćana. Dva otkrovenja koja je doživeo, jedno kada je imao 12, a drugo u svojoj 24. godini, pomogla su mu da shvati kakva je njegova misija i osnažila ga da raskine sa sektom elkasaita. Sam Mani nam je preneo sadržaj tih otkrovenja. Jedan anđeo mu je preneo poruku »Kralja Raja svetlosti« (vrhovnog i dobrog Boga manihejstva). U prvoj poruci od njega je zahtevano da napusti zajednicu svog oca. Dvanaest godina kasnije (240. godine) stigla je druga poruka koja mu je naređivala da pređe u akciju: »Sada je došlo vreme da se javno pokažeš i glasno obzaniš svoje učenje.«[594]

Ne znamo gotovo ništa o duhovnom radu koji je ovog kržljavog mladića preobratio u neumornog apostola jedne nove religije spasenja. Takođe su nam

---

[55] *Eliade, Naissances mystiques, str. 44.*

[592] Up. *Le Chamanisme,* str. 281 i dalje.

[87] *Jevanđelje Istine,* 22 : 18—20; James Robinson, *The Nag Hammadi Library,* str. 40 (tekst preveo Džordž Mak Re (George W. Mac Rae).

[33] Up. Jonas, *nav. delo,* str. 83—84; Puech, *nav. delo,* II, str. 210—211; vid. takođe Eliade, *Aspects du mythe,* str. 159 i dalje.

[593] Heterodoksna judeo-hrišćanska sekta, osnovana 100. godine, u zemlji Parćana od strane Elvaja.

[594] *Fihrist,* str. 50, prevod H. Ch. Puech. *Le manicheisme,* str. 43 Prema mamhejskom predanju. Prorok je napustio baptističku sektu svojevoljno. Međutim, verovatnije je da su ga iz sekte isključili crkveni velikodostojnici.

nepoznati razlozi zbog kojih se odlučio da preduzme svoj prvi apostolski put u Indiju, od 240—241. godine do početka 242. ili 243. godine.[595] U svakom slučaju, njegovi kontakti s nekim predstavnicima indijske duhovnosti odrazili su se ne samo na Manija, već i na Indiju. Pošto ga je pozvao novi car Šapur I, Mani se obreo u Belapatu (Gundešahpur), prestonici Sasanida. Prorok je ostavio snažan utisak na Šapura i on mu je dopustio da, zajedno sa svojim misionarima, propoveda po celoj carevini. Na taj način je nova religija zvanično priznata i datum je pobožno sačuvan: 21. mart 242 (ili, prema drugačijem računu, 9. april 243).

Ne znamo mnogo o Manijevoj biografiji u toku vladavine Šapura I, od 242. do 273. godine. Zapravo, ne znamo gotovo ništa o životu proroka, izuzev njegovog početka (dva otkrovenja, »preobraćenje« Šapura) i kraja (nemilost, smrt). Ono što izgleda sigurno, jeste da je održavao dosta dobre odnose s carem i da je preduzimao duga propovednička putovanja po celome carstvu, dospevajući tako sve do njegovih istočnih granica. Pored toga, on je odašiljao brojne misije, kako u unutrašnjost zemlje, talco i na stranu (u Egipat, Baktriju itd.).

Aprila 272. godine Šapur umire, a na presto dolazi njegov sin Hermizd. Mani hita da se sretne s njim. Novi vladalac mu obnavlja zaštitne povelje i dopušta mu da ode u Haldeju. Međutim, posle nepunih godinu dana Hormizd umire i presto pripada njegovom bratu Bahramu. I Pozvan da izađe pred cara, Mani stiže u Gundešahpur posle puta za koji bi se moglo reći da je bio »njegov najveći pastirski pohod« i »oproštajna poseta apostola mestima u kojima je proveo mladost i crkvama koje je osnovao«.[596]

U stvari, čim je stigao bio je izložen optužbama vrhovnog maga, upornog mobeda Kartera: učenja Manija idu na ruku mazdejskoj netoleranciji i odvraćaju podanike od zvanične religije. Razgovor s carem odvija se u burnoj atmosferi. Kada je Mani obznanio božanski karakter svoje misije, Bahram je prasnuo: »A zašto bi to otkrovenje bilo učinjeno tebi, a ne Nama, gospodarima zemlje?« Na to je Mani jedino mogao da odgovori: »Takva je volja Božja.«[597] Osuđen, on je okovan u lance i bačen u tamnicu. Lanci (tri na rukama, tri na nogama i jedan na vratu) onemogućavaju mu da učini i najmanji pokret, a njihova težina (otprilike dvadeset kilograma) stvara mu užasne patnje. Manijevo stradanje — za koje su manihejci upotrebljavali hrišćanski izraz »raspeće« — trajalo je 26 dana.[598] Proroku je ipak dozvoljeno da prima svoje jednovernike i u predanju su sačuvane, u nešto izmenjenom obliku, brojne poučne epizode. Mani je izdahnuo 26. februara 277. godine, u svojoj šezdesetoj godini. Telo mu je isečeno na komade, glava izložena na kapiji grada, a ostaci bačeni psima.

---

[595] »Da li je to bilo zato da bi izbegao neke mere koje su vlasti, uznemirene manihejskom propagandom, preduzele protiv njega? Ili zato da bi upoznao budistička verovanja ili je baš naprotiv, pošao putevima apostola Tome kako bi svojim propovedanjem pridobio već formirane hrišćanske zajednice u toj zemlji?« (Puech, str. 44).

[596] Puech, *Le manicheisme,* str. 50. Po predanju, Mani se obratio svoJ[im] pratiocima: »Gledajte me i nagledajte me se, deco moja, jer će ono sto čini moje telo otići od vas« (up. Francois Decret, *Mani et 1a tradition manichćenne,* str. 67).

[597] Puech, ***nav. delo,*** str. 51; up. Decret, str. 68.

[598] U jednoj dirljivoj molitvi, Mani moli svog Boga: »Pokazao sam put sinovima neba. Ispunio sam tvoju zapovest, zbog koje sam poslan na ovaj svet. Dopusti mi sada da nađem mir u oslobođenju, da ne vidim više hce neprijatelja i da ne čujem više njihov mocni glas. Podari mi, ovoga puta, veliku krunu pobede« (F. C. Andreas, *Milteliranische Manichaica aus* ***Chinesisch****-Turkestan,* III, str. 863).

Odmah posle prorokove smrti, Bahram je naredio nemilosrdno suzbijanje pokreta. Izgledalo je da će manihejska Crkva konačno prestati da postoji. Međutim, ona je nastavila da napreduje tokom vekova, da bi se proširila do Iberijskog poluostrva na zapadu i do Kine na istoku.

232. Manihejska gnosa

Manihejstvo je pre svega gnosa i, kao takva, predstavlja deo gnostičke struje koju smo prikazali. Međutim, za razliku od drugih osnivača sekti, Mani se trudio da stvori univerzalnu, svima pristupačnu religiju, ne ograničavajući se na ezoterično učenje namenjeno isključivo posvećenima. On je priznavao vrednosti nekih prethodnih religija, ali je smatrao da su one bile nepotpune. S druge strane, on je obnarodovao da njegova Crkva obuhvata ono što je osnovno u svim svetim Knjigama i u svim mudrostima: »Kao što se reka spaja s drugom rekom da načini jedan moćni tok, tako su se u mojim Knjigama sakupile stare knjige; u njima se sakupila velika Mudrost, kakve nije bilo među ljudima koji su do sada živeli« *(Kephalia,* CLIV, prevod Pijek, *nav. delo,* str. 69). Mani pridaje Isusu veliki značaj i usvaja njegovu ideju o parakletu; iz Indije pozajmljuje teoriju o transmigraciji duša; ali, u najvećoj meri preuzima centralne iranske ideje, a posebno ideju o dualizmu Svetlost — Tama, kao i eshatološki mit. Sinkretizam je bio karakterističan sindrom te epohe. U slučaju Manija, on je uz to bio i taktička neophodnost. On je želeo da se njegova Crkva raširi s kraja na kraj Persijskog carstva. Stoga je, dakle, bio primoran da koristi religijski jezik koji je bio pristupačan i istočnim i zapadnim oblastima. I pored svega, uprkos očigledno heterogenih elemenata, manihejstvo ima unutrašnje jedinstvo jedne moćne i originalne tvorevine.

Pošto je bilo univerzalna religija, kao budizam i hrišćanstvo, manihejstvo je moralo biti, kao i te dve Crkve, misionarska religija. Prema Maniju, propovednik je dužan da »neprestano luta svetom, propovedajući učenje i vodeći ljude Istini«.[599] Najzad, i ovde u skladu s *Zeitgeistom,* manihejstvo je »religija knjige«. Da bi izbegao nesuglasice i jeresi koje su potresale zaratustrizam, budizam i hrišćanstvo, Mani je sam redigovao sedam rasprava koje predstavljaju kanon. Izuzev prve, *Šabuhragan (Sh.abu.hragan),* koju je napisao na srednjepersijskom jeziku, ostale su pisane na sirijskom ili istočnoaramejskom jeziku. Veoma malo je sačuvano iz tog ogromnog opusa i to jedino u obliku prevoda; no brojnost i raznolikost jezika na kojima su ti fragmenti stigli do nas (sogdijski, koptski, turski, kineski itd.) ukazuju na to da je manihejsko učenje imalo uspeha kao nijedno pre njega.

Kao u svim gnosama, a isto tako je i u sankhja-jogi i budizmu, put ka oslobođenju vodi kroz dosledno ispitivanje ljudske uslovljenosti. Zbog proste činjenice da živi na ovoj zemlji, to jest da egzistira inkarniran, čovek pati, što će reći da je on žrtva Zla. Oslobođenje se može postići samo kroz gnosu, jedinu pravu nauku, *onu koja spasava.* U skladu s gnostičkom doktrinom, Kosmos kojim vlada Zlo ne može biti delo transcendentnog i dobrog Boga, već njegovog protivnika. Postojanje sveta podrazumeva, dakle, jedno prethodno, prekosmičko stanje, baš kao što patetična i grešna ljudska uslovljenost podrazumeva prvobitno stanje blaženstva. Ono što je najvažnije u manihejskoj doktrini

[599] Al-Beruni, *Chronology,* str. 190; Puech, str. 64.

moguće je rezimirati u dve formule: *dva principa* i *tri trenutka*.[4e] Međutim, te dve formule predstavljaju takođe i osnov iranske postgatičke religioznosti. Stoga bi se moglo reći da manihejstvo predstavlja iransko izražavanje gnose u sinkretističkoj epohi. S jedne strane, Mani je nanovo interpretirao neke tradicionalne iranske koncepcije; s druge, on je u svoj sistem integrisao brojne elemente raznovrsnog porekla (indijske, judeo-hrišćanske i gnostičke).

Vernicima manihejstvo nije pružalo samo pouke i soteriološke metode, već je ono, pored toga i pre svega, za njih predstavIjalo totalnu i apsolutnu nauku. Spasenje je neminovna posledica gnose. Spoznaja je isto što i anamneza: posvećeni vidi sebe kao česticu svetlosti, vidi, dakle, svoju božansku prirodu, jer između Boga i duša postoji jedinstvo. Neznanje je rezultat mešanja duha i tela, duha i materije (što je preovlađujuća koncepcija u Indiji i drugde, počev od V veka pre Hrista). No, za Manija, kao i za druge gnostičke učitelje, spasonosna gnosa je sadržala i znanje tajne (ili zaboravljene istorije kosmosa. Posvećeni će biti izbavljen jer je on *upućen* u poreklo Univerzuma, u uzrok zbog kojeg je čovek stvoren, u metode koje koristi Vladar Tame, kao i u kontrametode koje je razradio Otac Svetlosti. »Naučno objašnjenje« nekih kosmičkih fenomena, a posebno mesečnih mena, ostavljalo je snažan utisak na savremenike. U stvari, u velikom kosmogonijskom i eshatološkom mitu koji je razradio Mani, Priroda i Zivot igraju značajnu ulogu: drama duše se odražava na morfologiju i sudbinu života u celini.

233. Veliki mit: pad i iskupljenje božanske duše

U početku, u »Vremenu prethodnom«, koegzistiraju razdvojene granicom dve »Prirode« ili »Supstance«, Svetlost i Tama, Dobro i Zlo, Bog i Materija. Na severu vlada »Uzvišeni Otac« (koji je kod hrišćana izjednačen s Bogom Ocem, a u iranskim zemljama sa Zervanom), na jugu — »Vladar Tame« (Ahriman, ili, za hrišćane, Đavo). Međutim, »komešanje« Materije primorava Vladara Tame da priđe gornjim granicama svog carstva. Videvši Svetlost u svom njenom sjaju, on počinje da gori od želje da je pokori. Otac tada odlučuje da sam, lično, odbije protivnika. On priziva, to jest, rađa »Majku Zivota«, a ova opet, jedno novo biće, »Prvog Čoveka« (Ormuzda, u iranskim transpozicijama). Sa svojih pet sinova, koji su, u stvari njegova »duša«, jedan »oklop« načinjen od pet svetiljki, Prvobitni čovek silazi na granicu. Suprotstavlja se Tami, ali biva pobeđen, a njegove sinove proždiru demoni (arhonti). Taj poraz obeležava početak kosmičkog »mešanja«, ali u isto vreme i obezbeđuje konačni trijumf Boga. Jer sada Tama (materija) sadrži i deo Svetlosti, to jest, deo božanske duše, i Otac, starajući se o njenom oslobođenju, istovremeno priprema i svoju pobedu nad Tamom.

U jednom drugom Stvaranju, Otac »priziva« Zivog Duha, koji silazi u mrak, hvata Prvobitnog čoveka za ruku[600] i podiže ga u nebesku postojbinu, u Raj Svetlosti. Uništivši demonske arhonte, Živi Duh oblikuje nebo od njihovih koža, planine od njihovih kostiju, a od njihovog mesa i njihovog izmeta zemlju. (Ovde se prepoznaje stari mit o stvaranju kroz žrtvovanje prvobitnog Diva ili Čudovišta, tipa Tiamat, Imira i Puruše). Povrh toga, on dovršava prvo

[600] Rukovanje će postati najvažniji manihejski ritual.

oslobađanje Svetlosti stvarajući Sunce, Mesec i zvezde od onih čestica koje nisu mnogo propatile od dodira s Mrakom.

Najzad, Otac pristupa poslednjoj evokaciji, stvarajući emanacijom »Trećeg glasnika«. Ovaj organizuje Kosmos u vidu neke vrste mašine koja crpi i, na kraju krajeva, oslobađa one čestice Svetlosti koje su još ostale zarobljene. Tokom prvih petnaest dana u mesecu te čestice se uzdižu do meseca, koji tako postaje pun; za vreme drugih petnaest dana, Svetlost se prenosi s meseca na sunce i, najzad, u svoju nebesku postojbinu. Međutim, ostale su bile još one čestice koje su demoni progutali. Stoga se Glasnik prikazuje muškim demonima u obličju zanosne gole devojke, dok ga ženski demoni vide kao lepog golog mladića (pojednostavljena, »demonska« interpretacija androgine prirode nebeskog Glasnika). Raspaljeni požudom, muževni arhonti prosipaju svoje seme i s njim svetlost koju su progutali. Iz semena prosutog po zemlji nastaju sve biljne vrste. Što se tiče demonki, koje su već bile trudne one, ugledavši lepog mladića, rađaju nedonoščad koja, bačena na zemlju, jedu pupoljke drveća i na taj način asimiluju svetlost koju ovi sadrže.

Uznemirena taktikom Trećeg glasnika, Materija, personifikovana u »požudi«, donosi odluku da načini sigurniji zatvor za one čestice svetlosti koje je još držaia zarobljene. Dva demona, jedan muški, a drugi ženski, proždiru svu tu nedonoščad kako bi apsorbovali svu svetlost i potom se sparuju. Tako su se rodili Adam i Eva. Kao što piše Anri-Šarl Pijek (Henri-Charles Puech), »naša vrsta se, dakle, rađa iz niza odvratnih činova kanibalizma i seksualnosti. Ona zadržava obeležje tog dijaboličnog porekla: telo, koje predstavlja animalni oblik jednog arhonta i *libido,* požudu, koji čoveka nagoni da se i sam sparuje i reprodukuje, to jest, da u skladu s planom Materije, zadrži zauvek zarobljenu svoju svetlu dušu, koja se rađanjem prenosi, .preliva', iz tela u telo« (nav. *delo,* str. 81).

No, pošto je najveći deo svetlosti sada sakupljen u Adamu, spasenje je namenjeno, pre svega, njemu i njegovom potomstvu. Eshatološki scenario se ponavlja: baš kao što Prvobitnog čoveka spasava Zivi Duh, posrnulog, usnulog Adama budi Spasitelj, »Sin Božji«, koji se naziva još Ormuzd ili »Isus Svetlost«. On je inkarnacija Spasonosnog Razuma (»boga *NoAsa«, »Noiis«),* koji dolazi da u Adamu spase njegovu zabludelu i Mrakom okovanu dušu (Pijek, str. 82). Kao i u drugim gnostičkim sistemima, oslobađanje

[redacted]

ima tri stadijuma: buđenje, otkrovenje spasonosne nauke i anam*nesis.* »Adam pogleda samog sebe i shvati ko je...« »Posiavši razumna, duša blaženog uskrsnu.«[48]

Tada i ubuduće, ovaj soteriološki scenario postaće model svakog spasenja uz pomoć gnose. Dokle god traje svet, deo Svetlosti, što će reći, božanske duše, trudiće se da »probudi« i, na kraju krajeva, oslobodi drugi deo koji je utamničen na svetu, ,u telima ljudi i životinja, kao i u svim vrstama bilja. Naročito se u drveću, drveću koje je upotrebljeno za krst Hrista mučenika,

Jesus Patibilis, nalazi velika količina božanske duše. Kao što kaže manihejac Faustus, »na Svakome drvetu su obešeni Isus, Život i Spasenje ljudi«.[49] Razapinjanje i agonija istorijskog Isusa produžavaju postojanje sveta. Istina je da se čestice Svetlosti, to jest, duše blaženih pokojnika neprekidno prenose u nebeski Raj, »brodovima« Meseca i Sunca. Međutim, s druge strane, konačno spasenje odlažu svi oni koji ne slede put na koji ukazuje Mani, odnosno oni koji ne izbegavaju prokreaciju. Jer, s obzirom na to da je Svetlost koncentrisana u spermi, svako dete koje dospe na svet samo produžava ropstvo jedne božanske čestice.

Pri opisivanju »Trećeg doba«, za eshatološki *finale,* Mani pribegava pozajmicama iz apokaliptičke slikovnice poznate po celoj zapadnoj Aziji i u helenističkom svetu. Drama otpočinje nizom strahovitih iskušenja (manihejci ih zovu »Veliki Rat«), koja prethode trijumfu Pravedne crkve i Strašnom sudu, kada će duše izići pred Hristov sud *(bemu).* Posle kratkotrajne vladavine, Hristos, Odabrani, kao i sve personifikacije Dobra uzdići će se na Nebo. Godine 1468. izbiće požar koji će očistiti svet i ovaj će potom biti uništen. Poslednje čestice Svetlosti biće sakupljene u jednom »kipu« koji će se uspeti na Nebo.[50] Materija, sa svim svojim personifikacijama, svojim demonima, njihovim žrtvama, sa svima onima koji su prokleti, biće zatvorena u nekoj vrsti »lopte« *(bolos)* i bačena na dno džinovske jame, koja će potom biti zatvorena jednom stenom. Razdvajanje dve supstance će ovog puta biti konačno, jer Tama nikada više neće moći da zavlada Carstvom Svetlosti.

234. Apsolutni dualizam kao mysterium tremendum

U toj veličanstvenoj mitologiji prepoznaju se osnovne teme iranske duhovnosti, kao i helenističke gnose. S velikim trudom i s mnogo detalja Mani »objašnjava« uzroke čovekovog neuspeha

[48] Teodor bar Konai (Theodore bar Konai) u delu Fr. Kimona (Cu mont), *Recherches sur le Manichćisme,* I, str. 47: odlomak o Turfanu S 9, objavio Hening, a preveo Pijek str. 82.

[49] Misao koju prenosi sveti Avgustin. *Contra Faustum,* XX, 2.

[50] Međutim, prema učenjima nekih manihejskih škola, neće sve čestice Svetlosti biti spasene; drugim rečima, izvestan broj duša će večno ostati zarobljen u Materiji.

Bl"

opisujući različite epizode pada božanske duše u ropstvo materije. Upoređene, na primer, s lakonizmom, pa čak i s ćutanjem indijskih gnosa (sankhja-joge i budizma) izgleda da su manihejska teologija, kosmogonija i antropogonija u stanju da odgovore na bilo koje pitanje u vezi s »poreklom«. Razumljivo je zbog čega su manihejci smatrali da je njihova doktrina »istinitija«, što će reći »naučnija« od ostalih religija: zbog toga što je ona celokupnu realnost objašnjavala lancem uzroka i posledica. U stvari, između manihejstva i starog i novog naučnog materijalizma postoji izvesna sličnost: i za jednog i za drugog, svet, život i čovek, nastali su slučajno. Čak je i sukob između dva Principa izbio slučajno: Vladar Tame se našao u blizini Svetlosti zbog, kako je to Aleksandar Likofron nazvao, »komešanja« Materije. I, kao što smo videli, sva »stvaranja«, poeev od nastanka sveta, pa do pojave čoveka, predstavljaju u stvari samo odbrambene gestove jednog ili drugog protagoniste.

Retko će kad docnije neka akosmička filozofija ili gnosa dostići tragični pesimizam kojem uči Manijev sistem. Svet je stvoren od jedne demonske supstance, od tela arhonata (mada je kosmogonijsko *delo* obavilo božansko Biće). Čovek je takođe tvorevina demonskih sila i to u njihovoj najodvratnijoj inkarnaciji. Malo je verovatno da postoji tragičniji, a u isto vreme i uvredljiviji antropogonijski mit. (I u tome se može uočiti analogija sa savremenom naukom; za Frojda su, na primer, ljudožderstvo i incest u velikoj meri doprineli da čovek postane ovakav kakav je.)

Ljudsko postojanje, baš kao i sveopšti život, samo su beleg božanskog poraza. U stvari, da je na početku Prvobitni čovek pobedio, ni kosmos, ni život, ni čovek ne bi postojali. Kosmogonija predstavlja očajničko delo Boga čiji je cilj bio da spase deo

Sebe samog, baš kao što je i stvaranje čoveka očajnički pokušaj Materije da zadrži utamničene čestice svetlosti. Uprkos nedostojnom poreklu, čovek postaje središte i predmet drame, jer on u sebi nosi česticu božanske duše.[601] Reč je, međutim, o nesporazumu, jer Boga ne zanima *čovek* takav kakav je, već *duša* čije je poreklo božansko i koja prethodi pojavi ljudske vrste. Jednom reči, uvek je u pitanju napor Boga da spase sebe samog; i ovde se može govoriti o »spasenom Spasitelju«. To je, uostalom, jedini trenutak u kojem je božanstvo aktivno, jer je inače inicijativa uvek na strani Vladara Tame. To je ono što manihejsku literaturu, a posebno himne koje opisuju pad i pitanje duše, čini toliko patetičnim. Neki manihejski *Psalmi* su izvanredne lepote, a *Jesus Patibilis,* kao lik, spada među najdirljivije tvorevine ljudske pobožnosti.

Pošto telo ima demonsku prirodu, Mani, bar za »Odabrane«,[602] propisuje najstrožu askezu, pri čemu zabranjuje samoubistvo. Ako se prihvate premise — dva Principa i prvobitna agresija Zla — konstrukcija celokupnog sistema izgleda vrlo solidna. Ne može se i ne *treba* religijski vrednovati ono što pripada protivniku Boga: priroda, život i ljudsko postojanje. »Prava vera« se sastoji u težnji da se izbavi iz tamnice koju su izgradile demonske sile i u tome da se doprinese definitivnom uništenju sveta, života i čoveka. »Prosvetljenje« koje pruža gnoša dovoljno je za spasenje jer podstiče određeno ponašanje koje vernika odvaja od sveta. Obredi su nepotrebni, sem nekib simboličnih gestova (poljubac mira, bratski pozdrav, rukovanje), molitvi i pesama. Najvažnija svečanost, *bema,* mada predstavlja spomen na Manijeve muke, veliča Apostolovu »propovedaonicu«, to jest, širenje gnose spasenja.

U stvari, istinska manihejska verska aktivnost sastoji se u propovedima i »učenju«. U III veku, a naročito u IV, manihejske misije se množe po celoj Evropi, Severnoj Africi i Maloj Aziji. U V veku dolazi do izvesnog uzmicanja, a u IV čini se da je manihejstvu u Evropi zapretilo potpuno iščezavanje, no ono ipak i dalje opstaje u nekim centrima (npr. tokom VIII veka u Africi). štaviše, u Sasanidskom carstvu manihejstvo inspiriše pokret Mazdaka, a verovatno je da su i pavlisti u Armeniji, u VII veku, kao i bogumili u Bugarskoj, u X veku, preuzeli neke manihejske teme (up. III tom). S druge strane, krajem VII veka, novi i snažni podsticaji dovode do širenja ovog učenja po Centralnoj Aziji i Kini, gde se manihejstvo održalo do XIV veka.[603] Dodajmo da su, direktno ili indirektno, rnanihejske kosmologijske ideje imale određeni uticaj u Indiji i u Tibetu (up. XXXVI poglavlje). štaviše, izvesna »manihejska tendencija« i dalje predstavlja sastavni deo evropske duhovnosti.

Zbog svih tih uspeha ovog učenja ne treba izgubiti iz vida činjenicu da je manihejstvo smatrano izrazitim primerom jeresi i da su ga silovito napadali i kritikovali, ne samo hrišćani, Magi, Jevreji i muslimani, već i gnostičari, kao što su Mandejci ili filozofi poput jednog Plotina.

XXX POGLAVLJE

SUMRAK BOGOVA

235. Jeres i ortodoksija

[601] Ta božanska čestica je, paradoksalno, smeštena u spermi. Mani preuzima arhajsku indoiransku ideju o identičnosti Duh — Svetlost — *semen virile.*

[602] Baš kao i druge gnostičke sekte, manihejstvo deli vernike na nižu klasu, Slušaoce ili Katekumene, i na elitu, »Odabrane«.

[603] Godine 763, *kagan* Ujgura je prihvatio novu veru i manihejstvo je postalo državna religija u celom Ujgurskom carstvu, sve dok ga nisu srušili Kirgizi 840. godine. U Kini su manihejski »hramovi« podizani u VII veku, a »religija Svetlosti« je na margmama taoizma i budizma ostala aktivna sve do XIV veka (Puech, str. 64—67 i nap. 257).

Prva sistematska teologija nastaje kao posledica kriza koje su, tokom II veka opasno potresale Veliku Crkvu. Kritikujući »jeresi« gnostičkih sekti — na prvom mestu antikosmički dualizam, kao i odbacivanje inkarnacije, smrti i uskrsnuća Isusa — Oci su postepeno razradili ortodoksnu doktrinu. Ortodoksija se, pre svega, sastojala u privrženosti teologiji Starog zaveta. Najveći jeretici su bili gnostici, baš zato što su delom ili u potpunosti odbacivali osnovne principe hebrejske misli. U stvari, između gnostičkih ideja — prethodni život duše u prvobitnom Jednom, Stvaranje, kao posledica slučaja, pad duše u materiju itd. — i biblijske teologije, kosmogonije i antropologije, postojala je inkompatibilnost. Niko za sebe nije mogao reći da je hrišćanin ako nije prihvatao doktrine Starog zaveta u vezi s nastankom sveta i prirodom čoveka: Bog je otpočeo kosmogonijsko delo stvarajući materiju, a dovršio ga je stvarajući čoveka, telesnog, seksualnog i slobodnog, prema slici i prilici Tvorca. Drugim rečima, čovek je stvoren s mogućnostima boga. »Istorija« je vreme tokom kojeg čovek uči da koristi svoju slobodu, vreme posvećivanja, drugim rečima, to je period izučavanja božjeg zanata za koji je čovek predodređen.[604] Jer posvećeno čovečanstvo predstavlja cilj Stvaranja. U tome je značaj privremenog trajanja istorije i odlučujuće uloge Ijudske slobode; jer čovek se ne može učiniti bogom protiv svoje volje.

Hrišćanstvo je usvojilo ove koncepcije. Sveti Pavle veliča ponovno rođenje koje će obezbediti Hrist: »Ako je ko u Hristu, nova je tvar« (*Druga posl. Kor.,* 5 : 17); ne pomaže ni obrezivanje, ni neobrezivanje »nego nova tvar« (*Posl. Gal.,* 6 : 15), »novi čovek« *(Posl. Ef., 2:* 15). Kao što piše Klod Tremontan, »u toj perspektivi, nerna ni govora o *vraćanju* našoj prethodnoj, primitivnoj uslovljenosti, kao u gnostičkom mitu, već, naprotiv, o stremljenju bez osvrtanja ka onome što je napred koje se stvara i koje dolazi. Hrišćanstvo nije doktrina *vraćanja,* kao gnosa ili neoplatonizam, nego doktrina stvaranja«.[605]

Paradoksalno, uprkos kašnjenju parusije i sve žešćim progonima, hrišćanstvo se prikazuje kao »optimistička religija«. Teologija razrađena protiv gnostika veliča Stvaranje, blagosilja Život i prihvata istoriju čak i onda kada se ova svodi isključivo na teror. Baš kao R. Jokanan ben Zakai, koji će u svojoj školi u Jabni obezbediti kontinuitet judaizma, Crkva takođe gleda u budućnost s poverenjem i nadom. Istini za volju, videćemo malo dalje, i neki suprotni stavovi koji podrazumevaju odbacivanje života (askeza, monaštvo, pohvale očuvanja nevinosti itd.), takođe su prihvatani, a ponekad i veličani u različitim Crkvama. Međutim, u jednoj epohi u kojoj je preovladavalo beznađe i koju su karakterisale filozofije, ništa manje antikosmičke i pesimističke[606]od gnostičke, teologija i praksa Crkve izdvajale su se svojom uravnoteženošću.

Za Oce je ortodoksija bila nastavljanje apostolskog nasleđa: apostoli su primili učenje direktno od Hrista, da bi ga preneli episkopima i njihovim sledbenicima.[607] Što se tiče uzroka pojave jeresi, Irinej i Hipolit ih nalaze u kontaminaciji Svetih tekstova grčkom filozofijom.

Tu tezu je 1934. godine kritikovao Valter Bauer (Walter Bauer).[608] Nemaeki naučnik pre svega, ukazuje na to da je do opozicije ortodoksija-jeres došlo prilično kasno, na početku II veka. Rano hrišćanstvo je bilo dosta složeno i izražavalo se na mnogobrojne i različite načine. U stvari, prve hrišćanske forme su bile bliže onima koje su kasnije smatrane jeretičkim. Valter Bauer dolazi do zaključka da su tri velika hrišćanska centra — Edesa, Aleksandrija i Mala Azija — tokom prva dva veka bila jeretička; ortodoksija je uvedena kasnije. Jedini ortodoksni centar od samog početka bio je Rim. Prema tome, pobeda ortodoksije u antičko doba predstavljala je pobedu rimskog

---

[604] Držimo se interpretacije izvanrednog egzegete hebrejske misli Kloda Tremontana; vid. *La metaphysique du christianisme,* str. 53 i dalje i njegov *Essai sur la pensee hebraigue,* gl. I — II.

[605] Up. *La metaphysiqiie du christianisme,* str. 71. Značajno je da su Oci uglavnom sledili principe normativnog judaizma, ignorišući jevrejske spekulacije gnostičkog tipa.

[606] Podsećamo na taj paradoks koji su istoričari često prećutkivali: najznačajniji gnostički učitelj, kao i Markion i neki klasični autori (Epiktet, Plutarh), razradili su svoje tragione i izrazito pesimistične filozofije u epohi mira i prosperiteta, u »zlatnom veku« Antonina; up. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* str. 4.

[607] Jeretici su se takođe pozivali na jednog apostola (tj., Bazilida, Petrovog tumača, pa time i na samog Petra), no Oci su odbacivali to tobožnje nasleđe, jer je bilo tajno i nije se moglo proveriti. Kao što je pisao Irinej *(Adv.-Hzer.* 3, 4, 3), »nije bilo valentiinista pre Valentina, ni markionista pre Markiona«.

[608] *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum. Drugo izdanje, iz 1964. godine, prevedeno je na engleski: Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity (1971). Videti kratak, ali pregledni prikaz u Andre Benoit, Le Judaisme et le Christianisme antique, str. 297 i dalje.*

hrišćanstva. »Tako je, u ranom hrišćanstvu brojnih i promenljivih formi, različitih i često suprotnih struja, Rim uspeo da učvrsti jednu specifičnu formu, koja je uspela da se nametne i prisvoji naziv ortodoksija, pred kojom će sva ostala nastojanja biti kvalifikovana kao jeretička.«[609]

Međutim, kao što primećuje Andre Benoa (Andre Benoit), Bauerovo objašnjenje ostaje čisto istorijsko; ono ne uzima u obzir specifične doktrinalne sadržaje ortodoksije i jeresi. Zasluga je H. E. Tarnera (Turner) što se prihvatio teološke analize ovih dveju suprotnih pozicija.[610] Prema Tarnera, jeres »se razlikuje od ortodoksije, s jedne strane po tome što odbacuje doktrine koje je Crkva eksplicitno definisala, a s druge, po razornom delovanju na specifični sadržaj hrišćanske vere; jednom reči, ona predstavlja devijaciju u odnosu na tradicionalnu veru« (A. Benoa, str. 303). »Ortodoksija se pojavljivala kao sistem koherentnog i dobro koordinisanog mišljenja, dok je jeres, udaljavajući se progresivno od prvobitnih doktrinalnih osnova i uvodeći faktore razvodnjavanja, krivljenja, sakaćenja, zajedno s raznim arhaizmima, predstavljala skup fragmentarnih, nedovršenih i, na kraju, nekoherentnih teorija« (*isto,* str. 306). Sa stanovišta hrišćanske misli, »pobeda ortodoksije, predstavlja pobedu koherentnog nad nekoherentnim, pobedu istinske logike nad buncanjima zanesenjaka, pobedu naučno razrađene teologije nad neorganizovanim doktrinama [...] U svom nastupanju, ortodoksija se pojavljivala povezana s jednom zakonskom institucijom, s jednim društvom koje ima svoju istoriju i svoju politiku. Međutim, ona je takođe ispoljavala i povezanost s jednim sistemom mišljenja, s jednom doktrinom. Ona u isti mah ima karakteristike i zakonske institucije i teologije« *(isto,* str. 307).

Sve u svemu, ortodoksiju definiše: 1) vernost Starom zavetu i određenoj apostolskoj tradiciji, koja se poziva na dokumente; 2) odbijanje preterano mitologizovane imaginacije; 3) poštovanje sistematskog načina mišljenja (prema tome, grčke filozofije); 4) važnost koja se pridaje društvenim i političkim institucijama, ukratko, normativnom načinu mišljenja, što je kategorija specifična za rimski duh. Svaki od ovih elemenata podstakao je stvaranje značajnih teoloških dela i pridoneo je, u većoj ili manjoj meri, trijumfu Velike Crkve. Ali je isto tako svaki od ovih elemenata doprineo osiromašenju prvobitne tradicije i ne tako retko u određenim trenucima istorije hrišćanstva izazivao veoma ozbiljne krize.

236. Krst i Drvo života

Zbog antignostičke polemike, u Velikoj Crkvi je došlo skoro do potpunog gušenja ezoteričnog učenja, kao i tradicije hrišćanske gnose. (Kasnije će crkvena hijerarhija ispoljiti sličnu sumnjičavost i u vezi s mističnim iskustvima; up. III tom). To je možda najviša cena koju je hrišćanstvo moralo platiti da bi očuvalo jedinstvo Crkve. Ubuduće, hrišćanska gnosa i ezoterično učenje jedva da će egzistirati u prikrivenom obliku na marginama zvaničnih institucija. Neka ezoterična predanja (na prvome mestu ona koja su sačuvana u apokalipsama i apokrifima) ipak će se širiti u narodnim sredinama, ali uporedo s mitovima i legendama izvedenim iz sistema jeretičkih gnosa, a naročito iz manihejstva (up. str. 385).

Za ovo poglavlje nije od interesa insistiranje na nekim od teškoća na koje je nailazila ranohrišćanska Crkva, na primer, na kontroverzama u pogledu uskrsa (pred kraj II veka) ili na pitanjima discipline (tj. na oproštaju vernicima krivim za ozbiljne grehe nakon njihovog krštenja itd.).

Ozbiljnije i značajnije za opštu istoriju religija jesu protivrečnosti i krize izazvane dogmatičnim formulacijama hristologije; tim problemom ćemo se pozabaviti malo dalje. Napomenimo, za sada, da se mogu razlučiti dve paralelne tendencije čiji je zajednički cilj integrisanje prehrišćanskog religijskog nasleđa; uočljivi su, reklo bi se, različiti i uzastopni napori da se Hristovoj poruci obezbedi univerzalna dimenzija. Prva i starija tendencija se manifestuje u asimilaciji i revalorizaciji simbolizama i mitoloških scenarija biblijskog, orijentalnog i mnogobožačkog porekla. Druga tendencija, koja je postala poznata naročito po teološkim spekulacijama počev od III veka, trudi se da

---

[609] A. Benoit, *nav. delo,* str. 300.

[610] E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth;* delo koje A. Benoa navodi u svojoj raspravi, str. 302 i dalje.

»univerzalizuje« hrišćanstvo uz pomoć grčke filozofije, a naročito uz pomoć neoplatonske metafizike.

Već je sveti Pavle uneo u svetinju krštenja simbolizam arhaične strukture: smrt i ritualno uskrsnuće, novo rođenje u Hristu. Prvi teolozi razrađuju scenario: krštenje je silazak u ponor s vodom zbog duela s morskim čudovištem; uzor je Hristov silazak u Jordan. Druga valorizacija je krštenje kao *antitypos* potopa. Prema Justinu, Hrist, je kao novi Noje, izišao iz vode kao pobednik i postao poglavar jedne nove rase. Nagost pri krštenju istovremeno sadrži i obredno i metafizičko značenje: u pitanju je odbacivanje stare odeće pokvarenosti i greha, odeće koju je obukao Adam posle svog pada. Međutim, sve te teme mogu se naći i na drugim mestima: »Vode smrti« su lajtmotiv paleoorijentalnih, azijatskih i okeanijskih mitologija. Ritualna nagost odgovara integritetu i potpunosti: »raj« podrazumeva odsustvo »odeće«, pa samim tim i »habanja« (arhetipska slika Vremena). Čudovište iz ponora sreće se u mnogim predanjima; silazak na dno ponora je inicijacijsko iskušenje junaka. Svakako, za hrišćanina krštenje predstavlja sveti čin u prvom redu zato što ga je ustanovio Hrist, ali to ne znači da se istovremeno ne smatra inicijacijskim obredom iskušavanja (= borba sa čudovištem), simboličnom smrću i uskrsnućem (= rađanje novog čoveka).[611]

Krštenjem se, takođe prema svetom Pavlu, izmiruju suprotnosti: »nema roba, ni gospodara, nema muškog roda, ni ženskog« (*Posl. Galaćanima,* 3 : 28). Drugim rečima, krštenje obnavlja prvobitno stanje androginije. Ideja je jasno izražena u *Jevanđelju po Tomi:* »I kada vi, muško i žensko, budete jedna ista stvar, tako da muško ne bude muško, ni žensko žensko [...] tada ćete stupiti u Carstvo.«[612] Nepotrebno je objašnjavati arhaizam i univerzalnu rasprostranjenost simbola androginije kao uzora ljudskog savršenstva. Verovatno je sveti Pavle, zbog velikog značaja koji su gnostici pridavali androginiji, sve manje pominjao taj simbolizam. Međutim, on nikada nije u potpunosti iščezao iz istorije hrišćanstva.[613]

Još je smelija asirnilacija simbolizma Drveta sveta u hrišćanskim likovnim predstavama, liturgiji i teologiji. I u ovom slučaju je u pitanju arhajski i širom sveta rasprostranjeni simbol. Krst načinjen od Drveta dobra ili zla predstavlja identifikacij'u ili supstituciju Kosmičkog drveta; opisuje se kao drvo koje »raste od zemlje do neba«, kao besmrtna biljka »koja se diže u središtu neba i zemlje kao čvrst oslonac Univerzuma«, kao »drvo života posađeno na Golgoti«. Brojni patristički i liturgijski tekstovi upoređuju krst sa stepenicama, sa stubom ili planinom, a sve su to karakteristični načini predstavljanja »Središta sveta«. To je dokaz da se *slika Središta prirodno* nametala hrišćanskoj imaginaciji. Istina, slika Krsta kao Drveta dobra ili zla i Kosmičkog drveta vuče poreklo iz biblijskog predanja. Međutim, Krst (= Središte) služi i za komunikacije s nebom i za »spasenje« celog univerzuma. Pojam *spasenja,* dakle, samo preuzima i upotpunjuje pojmove *večnog obnavljanja* i *kosmičke regeneracije,* univerzalne *plodnosti* i *sakralnosti, apsolutne realnosti* i, na kraju krajeva, *besmrtnosti,* svih onih pojmova koji koegzistiraju u simbolizmu Drveta sveta.[614]

I druge arhajske teme su se postepeno integrisale u scenario Razapinjanja na krst. Pošto je Isus Hrist razapet u Središtu sveta,

> tamo gde je stvoren a potom pokopan Adam, njegova krv je poškropila »glavu Adamovu«, te je ovaj tako pokršten i iskupljen za njegov greh.[12] A kako je krv Spasiteljeva iskupila prvobitni greh, Krst (= Drvo života) postaje izvor svetinja (koje simbolizuju maslinovo ulje, žito, vinova loza, kao i lekovite trave).[13] Te mitološke teme, koje hrišćanski autori naročito počinju da razrađuju počev od III veka, imaju dugu i složenu predistoriju: iz krvi i tela pogubljenog boga ili nekog prvobitnog bića, rastu čudesne biljke. No, ovđe je važno podvući da su ti scenariji i arhajske predstave, otkako su ih preuzeli hrišćanski autori, stekli neobičnu popularnost u religijskom folkloru Evrope. Bezbrojne legende i narodne pesme govore o cveću i Iekovitim travama koje rastu pod Krstom ili na

---

[611] *M. Eliade, Traite cl'Histoire des Religions, §§ 64, 65; Images et Symboles, str. 199—212.*

[612] *Logion* 22, iprevod Puech; up. *logion* 106; »Kad od vas dvoje postane jedno, postaćete sin čovekov«.

[613] Vid. M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne,* str. 129 i dalje; Wayne A. Meeks, »The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christinity«, posebno str. 180 i dalje. Mitologija androginije se ponovo pojavljuje sa Škotom Erigenom (Scot firigene), a nastavlja sa Jakovom Bemeom (Boehme), Baderom (Baader) i nemačkim romantizmom, da bi postala ponovo aktuelna u nekim savremenim teologijama.

[614] *Up. Traite d'Histoire des Religions, §§ 99 i dalje; Images et Symboles, str. 213 i dalje.*

Isusovom grobu. U rumunskoj narodnoj poeziji, na primer, iz krvi Spasiteljeve raste žito, miro i vinova loza. »... I pade telo moje/tamo gde je palo/dobro žito niče...« ...Klinove zabiše/krv mi prokapa/gde god krvca kanu/dobro vino teče...« »... Sa padina su/krv i voda tekli./Krv i voda — loza./Loza daje voće./Voće daje vino:/krv Gospoda za hrišćane.«[14]

237. Ka »kosmičkom hrišćanstvu«

Značenje hrišćanskog folklora i njegovu važnost za opštu istoriju religija proučićemo u poslednjim poglavljima III toma. No, već ovde treba istaći ono što mi zovemo »univerzalizacija« hrišćanske poruke kroz mitološke likovne predstave, kao i kroz neprekidni proces asimilacije nasleđa iz prehrišćanskog perioda. Podsetimo se najpre da većina pomenutih simbola (krštenje, Drvo života, Krst poistovećen s Drvetom života, svete supstance — ulje, miro, vino, žito — koje vode poreklo iz krvi Spasiteljeve) produžavaju i razvijaju neke simbole koji se mogu naći u normativnom judaizmu ili u intertestamentarnim apokrifima. Ponekad su posredi (npr., Kosmičko drvo, Drvo života) arhajski simboli koji su postojali još u neolitskoj epohi i koji su, od vremena sumerske kulture, jasno valorizovani na Bliskom istoku.

U drugim slučajevima, u pitanju je religijska praksa mnogobožačkog porekla koju su Jevreji pozajmili iz grčko-rimske epohe (npr., korišćenje vina u odredbama, simbol Drveta života u jevrejskoj umetnosti itd.).[15] Najzad, mnoge mitološke slike, figure i

12 *Up. The Book of the Cave of Treasures, str. 53.*

13 Vid. reference u našoj studiji, »La Mandragore et les mythes de 'a naissance miraculeuse«, str. 23 i dalje.

14 Tekstovi navedeni u »La Mandragore«, str. 24—26.

15 *Vid. E. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* VI, st. 136 i dalje, XII, str. 123 i dalje (korišćenje vina u verske svrhe), VII, str. 87 i dalje, XII, str. 126 i dalje (Drvo života). Međutim, broj ninogobožačkih simbola koje je asimilovao judaizam znatno je veći: bik, lav, Pobeda, orao, školjka, ptica, čamac itd.; vid. rezime pozajmica, XII—XI u knj. XII, str. 132—183.

L teme, koje koriste hrišćanski autori i koje će postati najomiljeniji motivi popularnih knjiga i religijskog folklora Evrope, vode poreklo od jevrejskih apokrifa. Jednom reči, hrišćanska mitološka imaginacija pozajmljuje i razvija motive i scenarije specifične za kosmičku religioznost, ali koji su već pretrpeli novu interpretaciju u biblijskom kontekstu. Dodajući svoju sopstvenu valorizaciju, teologiju i mitološku imaginaciju, hrišćani su samo produžili proces koji je otpočeo sa osvajanjem Kanaana (up. § 60).

Na teološkom jeziku moglo bi se reći da su brojna arhajska predanja integracijom u hrišćanski scenario i sama doživela svoja »iskupljenja«. Reč je, u stvari, o fenomenu usaglašavanja različitih i raznolikih reiigijskih svetova. Analogni proces se uočava — već krajem antičkog perioda, a naročito u ranom srednjem veku — u preobraćenju mitoloških bogova i heroja u hrišćanske svece. Mi ćemo docnije analizovati značenje kulta svetaca i njihovih svetinja (up. XXXII poglavlje). Ali, već sada se treba podsetiti jedne od posledica tog kulta: »pokrštavanje« mnogobožačkih verskih tradicija — odnosno produžavanje njihovog života u okviru hrišćanskog iskustva i imaginacije — doprinosi ekumenskoj kulturnoj unifikaciji. Da navedemo samo primer bezbrojnih heroja i bogova, ubica zmajeva, od Grčke do Irske i od Portugalije do Urala, koji svi do jednog postaju isti svetac: sveti Đorđe. Reč je o vokaciji svojstvenoj svakom verskom univerzalizmu: prevazilaženju provincijalizma.[615] Međutim, već u toku III veka širom Imperije se primećuju razne tendencije za autarhijom i autonomijoш koje prete jedinstvu

615 Slični procesi se mogu pronaći u Indiji (hinduizacija božanskih likova i obreda starosedelaca), u Kini (naročito u narodnom taoizmu), u judaizmu (u epohi osvajanja Kanaana i u srednjem veku) i u islamskoj religiji.

rimskog sveta.[616] Posle raspada urbanih civilizacija, proces usaglašavanja i unifikacije prehrišćanskih verskih tradicija postao je neobično važan.

Taj fenomen je značajan jer karakteriše versku kreativnost folklornog tipa, koja nije uspela da privuče pažnju istorieara religija. U pitanju je kreativnost koja se razvija uporedo sa stvaralaštvom teologa, mistika i umetnika. O njemu bi se moglo govoriti kao o jednom »kosmičkom hrišćanstvu«, jer se hristološka misterija projektuje na Prirodu u celini, a istorijski elementi hrišćanstva zanemaruju; insistira se na liturgijskoj dimenziji egzistencije na svetu. Koncepcija kosmosa iskupljenog smrću i uskrsnućem Spasitelja i posvećenog postupcima Boga, Isusa, Device i svetitelja, omogućavala je da se, makar sporadično i simbolično, ponovo otkrije jedan svet pun vrlina i lepota kojih je, zbog ratova i njihovih užasa, istorijski svet bio lišen.[617]

Utvrdimo, dakle, da hrišćanski folklor inspirišu i, više ili manje, jeretički izvori, kao i to da on ponekad ne vodi računa o mitovima, dogmama i scenarijima koji imaju primarni značaj za teologiju. Značajno je, na primer, *da je biblijska kosmogonija nestala iz evropskog folklora.* Jedina »narodna« kosmogonija poznata u jugoistočnoj Evropi ima dualističku strukturu: ona pominje Boga i Đavola.[618] U evropskim predanjima gde ta kosmogonija nije uočena, *ne postoji nikakav kosmogonijski mit.*[619]

Docnije ćemo se vratiti na problem opstanka likova i scenarija iz apokalipsi, kao i iz jevrejskih, hrišćanskih i jeretičkih apokrifa, u evropskom folkloru (up. III tom). Postojanost s kojom su se ove vrste arhajskih tradicija održale sve do XX veka ukazuje na to koliki su značaj imale u religijskom svetu seoskog stanovništva. Neobično je značajno, na primer, da jedan mitološki motiv, veoma eest u mandejstvu i manihejstvu, no čije je poreklo verovatno sumersko, ima najvažniju ulogu u mitologiji smrti i pogrebnim obredima Rumuna, kao i kod nekih drugih istočnoevropskih naroda. Mandejski i manihejski rukopisi govore o »carinama« na svakome od sedam neba i o »carinicima« koji pregledaju »robu« koju duša nosi (to jest, njena dela i verske zasluge) na tom nebeskom putovanju.[620] A u religijskom folkloru i pogrebnim običajima Rumuna, u pitanju je »put mrtvih« koji prolazi kroz sedam »carina u vazduhu« *(vamile vazduhului).*

Navedimo neke od iranskih simbola i scenarija koje su asimilovali i hrišćanski teolozi i hrišćanska mitologija. Iranska ideja o uskrsnuću tela primljena je s judejskim nasleđem. »Upoređivanje uskrslog tela s nebeskom odorom podseća, bez sumnje, na pojam unapređivanja kojim obiluje mazdejska teologija. A činjenica da će tela pravednika blistati najbolje se objašnjava persijskom religijom svetlosti.«[23] Predstava rođenja — zvezda ili stub svetlosti koji blista nad pećinom — pozajmljen je iz iranskog (parćanskog scenarija o rođenju Kosmokrate — Spasitelja. *Protojevanđelje po Jakovu* (18 : 1 i dalje) govori o zaslepljujućoj svetlosti koja je ispunjavala Vitlejemsku pećinu. Kada je počela da se povlači, pojavilo se Dete Isus. Drugim rečima, Svetlost je bila konsupstancijalna sa Isusom ili je bila jedna od njegovih epifanija.

Međutim, anonimni autor dela *Opus imperfectum in Matha*eum uvodi nove elemente u legendu. Prema njemu, dvanaest kraljeva Maga živeli su u blizini »Planine pobeda«. Oni su bili upoznati s tajnim otkrovenjem Seta o dolasku Mesije i peli su se svake godine na Planinu gde se nalazila pećina puna izvora i sva obrasla drvećem. Tamo su se tri dana molili Bogu čekajući da se pojavi Zvezda. Ona se najzad pojavila u obličju malog deteta, koje im naloži da idu u Judeju. Vođeni Zvezdom, kraljevi Maga putovali su dve godine. Vrativši se domu, pričali su o čudu koje su doživeli. I kada je apostol Toma stigao u njihovu zemlju, kraljevi Maga su zatražili da budu pokršteni.[621]

S nekim vrlo sugestivnim dodacima, ta legenda se nalazi u jednom sirijskom delu, u *Zukninovoj* (Zuqnin) *hronici.* Iz nje se saznaje da je dvanaest »kraljeva-mudraca« došlo iz Šira, što je iskvareni naziv za Šiz, rodno mesto Zaratustre. »Planina pobeda«

---

[616] Up. Roger Remondon, *La crise de l'Empire romain* (1970), str. 322.

[617] O »Kosmičkom hrišćanstvu«, vid. našu knjigu *De Zalmoxis á Gengis-Khan,* pogl. VII, naročito str. 241 i dalje, i III tom ovog dela.

III, str. 81—130.

** Primer za to ie Francuska; up. Paul Sebillot, *Folklore de France,* (1905), str. 182.

[620] Up. tekstove koje navode Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manicheism,* str. 82 i dalje (»The Customers and the Merchandise«) i R. Мигray, *Symbols of Church and Kingdom,* str. 174 i dalje, 247 i dalje,

[621] *Patrologia Graeca,* LVII, st. 637—638; up. M. Eliađe, *Miphistopheles et l'Androgyne,* str. 61 i dalje, s bibliografijom.

odgovara iranskoj Kosmičkoj planini, Hara Barzaiti, koja predstavlja *Axis mundi* što povezuje Nebo i Zemlju. Setova knjiga s proročanstvom o dolasku Mesije krije se, dakle, u »Središtu sveta« i na tom mestu će Zvezda najaviti rođenje Kosmokrate — Spasitelja. A prema iranskim predanjima, *hvarna* koja sjaji nad svetom Planinom najavljuje Saošjanta, Spasitelja koji se na čudesan način rodio iz Zaratustrinog semena.[622]

238. Polet teologije

Kao što smo već rekli, hrišćansku teologiju, formulisanu tokom gnostičke krize u II veku, definiše, pre svega, vernost Starom zavetu. Irinej, jedan od prvih i najvažnijih hrišćanskih teologa, interpretira spasenje, odnosno, inkarnaciju Isusa Hrista, kao nastavak i dovršenje dela započetog stvaranjem Adama, no otežanog padom. Hristos ponavlja Adamov životni put da bi oslobodio čovečanstvo posledica greha. Međutim, dok je Adam prototip grešnog čovečanstva i osuđen na smrtnost, Hrist je stvoritelj i uzor jednog novog blagoslovenog čovečanstva kome je obećana besmrtnost. Irinej traži — i nalazi — antitetičke paralele između Adama i Hrista: prvi je stvoren od devičanske zemlje, Hrista je rodila devica; Adam nije poslušao i jeo je plod zabranjenog drveta, Hrist je poslušao i izložio se mukama na drvetu Krsta itd.

Doktrina ponavljanja životnog puta može se tumačiti kao dvostruki napor, napor da se biblijsko otkrovenje asimiluje kao celina, i s druge strane, da se inkarnacija opravda kao dovršenje tog istog otkrovenja. Prve strukture svetog kalendara, tj. liturgijskog rasporeda predstavljaju produžetak jevrejskih institucija; ali tu uvek postoji hristološki *novum.* Justin opisuje nedelju kao »prvi dan«, povezujući je istovremeno i sa *uskrsnućem* i sa *stvaranjem sveta.*

Taj napor koji se čini da bi se podvukao univerzalni karakter hrišćanske poruke njenim povezivanjem sa svetom istorijom Izraela — s jedinom stvarno univerzalnom istorijom — obavlja se paralelno s naporima čiji je cilj asimilacija grčke filozofije. Teologija Logosa, tačnije, misterija njene inkarnacije, otvara razmišljanju perspektive koje su bile nedostupne na nivou Starog zaveta. Međutim, ta smela inovacija povlačila je za sobom i izvesne opasnosti. Doketizam, jedna od prvih jeresi gnostičkog porekla i strukture, na dramatičan način ilustruje otpor koji je pružan ideji o inkarnaciji. Za doketiste (od glagola *dokeo,* »izgledati«, »pojaviti se«), Spasitelj nije mogao prihvatiti poniženje inkarnacije i mučenja na Krstu; po njima, Hristos je samo »izgledao« kao čovek jer se bio prerušio u ljudsko obličje. Drulcčije rečeno, stradao je i umro *neko drugi* (čovek Isus ili Simon iz Kirene).

Oci su, međutim, imali razloga da po svaku cenu brane dogmu o inkarnaciji. U perspektivi istorije religija, inkarnacija predstavlja poslednju i najsavršeniju hijerofaniju: Bog se u potpunosti inkarnirao u jedno *konkretno i istorijsko* ljudsko biće — to jest, u biće koje je bilo aktivno u jednom jasno određenom i ireverzibilnom istorijskom trenutku — ne zatvorivši se pri tom u svoje telo (jer je Sin konsupstancijalan s Ocem). Moglo bi se čak reći da *kenosis* Isusa Hrista nije samo vrhunac svih hijerofanija od početaka vremena, već u isto vreme i *opravdanje,* odnosno dokaz njihove vaijanosti. Ako se prihvati mogućnost inkarnacije Apsolutnog u jednoj istorijskoj ličnosti, priznaje se i nepobitnost univerzalne dijalektike svetog; drugim rečima, priznaje se da bezbrojne prehrišćanske generacije nisu bile u zabludi kada su objavile prisustvo svetog, dakle, božanskog u kosmičkim objektima i ritmovima.

Teškoće koje je nametala dogma o inkarnaciji Logosa pojavljuju se ponovo, u još ozbiljnijem obliku, u teologiji Trojstva. Istina, izvorište teoloških spekulacija je svakako bilo *hrišćansko iskustvo.* Od nastanka Crkve, Bog je za hrišćane imao tri obličja:

1) Otac, Tvorac i Sudija, kakav je prikazan u Starom zavetu;

2) Gospod Isus-Hrist, Uskrsli; 3) Sveti Duh, koji je bio u stanju da obnovi život i da dovrši stvaranje Carstva. Međutim, početkom IV veka, jedan Aleksandrijski sveštenik, Arije, predložio je koherentniju i filozofski osnovaniju interpretaciju Trojstva — Arije nije odbacivao Trojstvo, ali je negirao konsupstancijalnost tri božanske ličnosti. Prema njemu, Bog je *jedini* i on *nije stvoren;* Otac je *kasnije* stvorio Sina i Svetog Duha, pa su,

---

[622] *Up. Mdphistopheles et l'Androgyne, str. 62—64.*

prema tome, oni njemu podređeni. Arije preuzima, s jedne strane, doktrinu o Hristu-Anđelu, to jest, o Hristu koji je identifikovan sa arhanđelom svetim Mihajlom (ova doktrina se pojavila u Rimu pocetkom II veka), a s druge, neke Origenove teze prerna kojima se Sin prikazuje kao drugorazredno božanstvo. Arijeva interpretacija je imala izvesnog uspeha čalc i među episkopima, ali je, na Saboru u Nikeji 325. godine, usvojen kanon koji je odbacio arijanizam. Međutim, Arijeva teologija je i dalje imala svoje dosta moćne zastupnike, pa se tako polemika produžila još više od pola veka.[623] Atanas (umro 373. godine) je razradio doktrinu o konsupstancijalnosti *(homousios)* Oca i Sina, doktrinu koju je sveti Avgustin sažeo u formuli: *una substantia — tres personae*. Nije se radilo o kontraverzi među teolozima: dogma o Trojstvu uzbuđivala je mase. Jer ako je Isus Hrist bio samo božanstvo drugog reda, kako je onda bilo moguće verovati u njegovu moć da spase svet?

Teologija Trojstva nikada nije prestala da stvara probleme: od vremena renesanse, racionalističke filozofije su se definisale pre svega svojim antitrinitarizmom (up. III tom). Međutim, zasluga teologije Trojstva leži u tome što je podsticala na smelija razmišljanja primoravajući hrišćanina da izađe iz okvira iskustva i logike svakodnevnog života.[624]

Postepeno posvećivanje i konačna divinizacija Marije rezultat su u prvom redu pobožnosti narodnih masa. Pred kraj I veka, u vreme nastanka *Jevanđelja po Jovanu* Crkva je već priznala verski značaj Marije. Razapet na krst, Isus kaže svojoj majci: »Ženo, eto ti sina[...] Potom reče učeniku: eto ti matere!« (Jev. *po Jovanu,* 19 : 26 i dalje). Značaj Marije posledica je njenog materinstva: ona je *Deipara,* »ona koja je rodila Boga«. Ovaj izraz je prvi put upotrebljen početkom III veka; no, pošto su ga monofiziti[625] koristili u jeretičkom smislu, *Deipara* je zamenjen izrazom *Theotokos,* što znači »Božija Majka«. Ali pri tome se uvek podrazumevala Majka-Devica i dogma o Marijinom večnom devičanstvu obznanjena je na Saboru u Efesu.[626]

I ovde se odmah uočava rad na asimilaciji i revalorizaciji jedne arhajske i širom sveta raširene religijske ideje. U stvari, teologija Marije, Device-Majke, preuzima i dopunjuje prastare azijske i mediteranske koncepcije o partenogenezi (moći samooplođenja) Velikih boginja (vidi, na primer, Hera, § 93). Marijinska teologija predstavlja preobražaj starijeg i značajnijeg postovanja pridavanog, još od vremena preistorije, verskoj misteriji žene. Devica Marija će u zapadnjačkom hrišćanstvu biti identifikovana s predstavom božanske Mudrosti. Nasuprot tome, Istočna crkva će uporedo s teologijom *Theotokosa* razvijati doktrinu nebeske Mudrosti *Sofiju,* u kojoj se ispoljava ženski lik Svetog Duha. Mnogo vekova kasnije, sofijanologija će odigrati, za intelektualne elite istočnog hrišćanstva, sličnu ulogu onoj koju je odigrao neotomizam prilikom obnavljanja katoličke filozofije.

239. Izmedu Sol invictusa *i* in hoc signo vinces ...

Kao što smo videli (str. 349), Aurelijan (270—275) je dobro procenio značaj solarne teologije monoteističke strukture za obezbeđivanje jedinstva Imperije. On je ponovo uveo boga iz Emeze u Rim, ali je pri tome iz osnova promenio njegovu strukturu i njegov kult. Sirijski elementi su bili pažljivo eliminisani, a služba bogu je bila poverena rimskim senatorima. *Deus Sol invictus* je dobio svoju godišnjicu na dan 25. decembra, koji je predstavljao »dan rodenja« svih istočnjačkih solarnih božanstava.

Univerzalistički karakter solarnog kulta i solarne teologije shvatili su ili predosetili već grčki i rimski vernici Apolona-Heliosa, kao obožavaoci Mitre i sirijskog Baala. Povrh toga, brojni filozofi i teozofi bili su pristalice monoteizma solarne strukture. U stvari, monoteističke i univerzalističke tendencije, koje karakterišu kraj III veka, postaju preovlađujuće u IV veku. Mnogobrojni verski sinkretizmi, Misterije, polet hrišćanske teologije Logosa, solarni simbolizam primenjen istovremeno i na Imperatora i na *Imperium,* ilustruju opčinjenost pojmom Jednog i mitologijom Jedinstva.

---

[623] Arijanizam je konačno pobeđen 388. godine.

[28] S tog stanovišta, mogla bi se porediti s metafizikom Nagarđune (§ 189), s Kabalom i metodama učitelja Zena (up. III tom).

[625] Jeretički pokret (početak V veka) čiji članovi smatraju da su u Hristu ljudsko i božansko stopljeni u jedan jediiii entitet (*fisis)*.

[626] Ali na Zapadu se tek negde oko 1000. god. može pronaći dogir.3 po kojoj je Devica začela bez greha.

Pre svog pokrštavanja, Konstantin (306—337) je bio vernik solarnog kulta i video je u *Sol invictusu* osnovu svoje Imperije. Svuda se prikazuje sunce, na javnim spomenicima, na novcu, u natpisima. Međutim, za razliku od Aurelijana, kome je *Sol invictus* bio vrhovni bog, Konstantin je smatrao da je sunce najsavršeniji simbol Boga. Podređivanje Sunca Vrhovnom bogu bila je, vrlo verovatno, prva konsekvenca njegovog preobraćanja u hrišćanstvo; međutim, tu ideju je ranije formulisao neoplatonista Porfir.[627]

Svedočanstva se ne slažu u tome koji je znak video Konstantin pre odlučne bitke kod mosta Milijusa, u kojoj je njegovog protivnika Maksentija zadesila smrt. Prema Laktantiju, Konstantin je »u snu upozoren da štitove obeleži nebeskim znakom i da tako otpočne bitku: on je poslušao i naredio da se na štitovima ispiše Hristovo ime« *(De mortibus persecutorum*, 48). Međutim, u svom delu *Vita Constantini* (1, 28—29), Eusebije, biskup iz Cezareje, iznosi drugačiju priču: »Usred dana, kada je sunce počelo da zalazi, sopstvenim očima je video — sam Konstantin je to potvrdio — znak krsta koji je sijao jače od sunca, sa ovim natpisom: uz njegovu pomoć ćeš pobediti. Kada su to videli, on i njegovi vojnici koji su ga pratili preneraziše se od iznenađenja [...] Konstantin se pitao šta može značiti to priviđenje, kada mu se, sledeće noći, Bog Hristos, sa istim onim natpisom koji mu je pokazao na nebu, pojavi u snu, nalažući mu da načini vojne oznake prema uzoru koji je video na nebu i da ih upotrebi u borbi kao pobedničko oružje«.

Još uvek se raspravlja o autentičnosti ovih svedočanstava, a rasprava se vodi i oko toga da li je znak koji je Konstantin video bio hrišćanski ili mnogobožački.[628] Bilo kako bilo, konverzija Konstantinova obezbedila je zvanično pokrštavanje Imperije. Prvi hrišćanski simboli počinju da se pojavljuju na novcu od 315. godine, a poslednje mnogobožačke slike iščezavaju 323. godine. Crkva dobija privilegovan pravni status, što znači da Država priznaje presude episkopskog suda eak i u građanskim sporovima. Hrišćani dobijaju čak i najviše položaje, a restriktivne mere protiv mnogobožaca postaju sve brojnije. Pod Teodosijem Velikim (379—395), hrišćanstvo postaje državna religija i paganizam je definitivno zabranjen; progonjeni su postali progonitelji.

U stvari, hrišćanstvo je pokazalo svoju snagu i vitalnost još i pre Konstantinovog preobraćenja. Oko 300. godine, u Antiohiji i Aleksandriji, hrišćani su predstavljali najveću i najbolje organizovanu versku zajednicu. Uz to se antagonizam između Crkve i Imperije progresivno smanjivao. Poslednje apologete, Laktantije (240 — oko 320) i Eusebije iz Cezareje (263 — oko 339), proklamuju da u hrišćanstvu leži jedina nada za spas Imperije.

Mnogobrojni su uzroci konačne pobede hrišćanskog učenja. Pre svega, nepokolebljiva vera i moralna snaga hrišćana, kao i hrabrost koju su ispoljavali prema mučenjima i pred smrću, hrabrost koja je izazivala divljenje i njihovih najvećih neprijatelja, Lukijana iz Samosate, Marka Aurelija, Galena i Kelsa. S druge strane, solidarnost hrišćana bila je bez premca; zajednica je preuzimala na sebe staranje o udovicama, siročadi i starima i otkup zarobljenika od gusara. Za vreme epidemija i opsada gradova, hrišćani su jedini negovali ranjenike i sahranjivali mrtve. Za sve one u Carstvu koji su bili otrgnuti od svojih ognjišta, za mnoge koji su patili zbog usamljenosti, za one koji su bili žrtve kulturnog i socijalnog otuđenja, Crkva je predstavljala jedinu nadu za ostvarenje sopstvenog identiteta i nadu da će pronaći ili ponovo naći smisao života. Pošto nije bilo socijalnih, rasnih ili intelektualnih prepreka, svako je mogao postati član te zajednice, istovremeno optimističke i paradoksalne, u kojoj je moćni građanin, Imperatorov komornik, klečao pred episkopom, svojim bivšim robom. Vrlo je verovatno, da ni u jednom istorijskom društvu — ni pre, ni posle — nije bilo takve jednakosti, toliko milosrđa i bratske ljubavi, kao u hrišćanskim zajednicama tokom prva četiri veka.

Inovacija koja se najmanje mogla očekivati i koja je imala značajne posledice u religijskoj, kulturnoj i društvenoj istoriji Evrope, bila je isposništvo koje karakteriše odvajanje od sveta i veoma strogi asketizam.[629] Ovaj fenomen se ispoljio nezavisno, u

---

[627] Up. F. Altheim, *La religion romaine antique*, str. 323 i dalje; isti, *Der unbesiegte Gott*, sv. V.

[50] Videti spisak pitanja kod A. Benoit, *Le judaisme et le christianisme antique*, str. 308 i dalje.

[629] *A. J. Festugiere, Les Moines d'Orient, I. Culture et Saintete; A. Voobus, History of ascetism in the Syrian Orient, I—II; J. Lacarriere, Les hommes ivres de Dieu.*

XII veku, ne samo u Egiptu, kao što se doskora verovalo, već i Palestini, Siriji i Mesopotamiji.[630] Egipatsko monaštvo osnovao je sveti Anton, ali u pustinji Tebaide (gde je krajem IV veka živelo nekih 7.000 monaha) monaški život je 320. godine organizovao Pakom (oko 290—347)). Kao što primećuje Piter Braun (Peter Brown), monasi su dobrovoljno izabrali »antikulturu« — pustinju i pećine.[631] Njihov veliki ugled je posledica, s jedne strane, njihove pobede nad demonima, a s druge, njihovog gospodarenja divljim životinjama. Razvilo se jedno novo uverenje: isposnici, ti pravi »sveci«, dovoljno su moćni da zapovedaju đavolima, a njihove molitve su kadre da izmene Božju volju. U stvari, jedino su monasi imali hrabrosti da se odupru nekim Imperatorovim odlukama. Stojeći na svome stubu, sveti Simeon Stilit je sudio u sporovima, predskazivao budućnost, lečio, korio i savetovao visoke funkcionere.

Pred kraj IV veka od Mesopotamije pa sve do Severne Afrike počinje da se širi talas nasilja počinjenih od strane monaha: godine 388. oni spaljuju sinagogu u Kalinikumu kraj Eufrata i terorišu sirijska sela u kojima postoje mnogobožanski hramovi; godine 391. poziva ih aleksandrijski patrijarh Teofil da »očiste« grad Serapeum, u kome se nalazio veliki Serapisov hram. Istovremeno, oni nasilno ulaze u domove mnogobožaca, tražeći idole. A 415. godine, jedna grupa fanatičnih monaha počinila je jedan od najgnusnijih zločina u istoriji: linčovanjem su usmrtili Hipatiju, uzvišenu ženu-filozofa iz Aleksandrije, koje se njen učenik, episkop Sinesije seća kao »rnajke, sestre, učiteljice i dobročiniteljke« (Ep. XVI).

Da bi učvrstili sopstveni položaj, episkopi su, na Istoku, štitili monahe; episkopi i monasi su se zajedno postavljali na čelo naroda i nametali mu svoje mišljenje. Kao što primećuje Piter Braun, »ti neobični ljudi su pretvorili hrišćanstvo u jednu narodnu religiju« *(nav. delo,* str. 107). Utoliko danas više zadivljuju dela koja su, naročito na Zapadu, ostvarili njihovi sledbenici, monasi ranog srednjeg veka (up. III tom).

240. Autobus koji staje u Eleusini...

Nema istorijskog događaja koji bi mogao bolje poslužiti da označi »zvanični« kraj paganstva, od spaljivanja svetilišta u Eleusini, koje je izvršio 396. godine Alarik, kralj Gota. No, s druge strane, nema boljeg primera za ilustraciju okultacije i kontinuiteta mnogobožačke religije. U V veku, istoričar Eunapije, i sam upućen u Eleusinske misterije, navodi proročanstvo poslednjeg legitimnog hijerofanta. U prisustvu Eunapija, hijerofant je prorekao da će njegov sledbenik biti nelegitiman i bezbožan; neće čak biti ni Atinjanin; što je još gore, tu ličnost, »posvećenu drugim bogovima«, zakletva će obavezivati »isključivo na rukovođenje njihovim ceremonijama«. Zbog tog profanisanja, svetilište će biti uništeno i kult Dve Boginje će iščeznuti zauvek.

U stvari, nastavlja Eunapije, hijerofant je postao jedan visoki posvećenik u misterije Mitre (koji je imao rang *Patera*). On je bio poslednji hijerofant u Eleusini, jer su ubrzo potom Alarikovi Goti prošli kroz Termopilski tesnac, a za njima »ljudi u crnom«, hrišćanski monasi — i tako je najstariji i najznačajniji verski centar u Evropi bio konačno pretvoren u ruševine.[632]

Međutim, iako je inicijacijski obred iščezao u Eleusini, Demetra nije napustila mesto svoje najdramatičnije teofanije. Istina je da je u ostalim delovima Grčke njeno mesto zauzeo sveti Demetrije, koji je tako postao zaštitnik poljoprivrede. Ali u Eleusini se govorilo, a i danas se govori, o svetoj Demetri, svetici za koju se ni na jednom drugom mestu ne zna i koja nikada nije bila kanonizovana. Sve do početka XIX veka, u selu je postojala statua boginje koju su seljaci ritualno prekrivali cvećem, jer je ona poljima davala plodnost. Međutim, uprkos oružanom otporu stanovništva, statuu je 1820. godine uzeo E. D. Klark (Clarke) i poklonio Univerzitetu u Kembridžu.[633] Godine

---

?

[630] Istina je da se egipatsko isposništvo brzo razvilo i, zahvaljujući literaturi koja ga je proslavila, imalo velikog uticaja.

" Peter Brown, *The World of Late Antiquity,* str. 101 i dalje; vid. takođe, od istog autora, »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«.

[632] Eunapios, *Bioi Sophiston,* str. 42 i dalje (izd. Boissade, 1822); up. G. E. Mylonas, *Eleusis,* str. 8; C. Kerenyi, *Eleusis,* str. 17—18.

[633] *J. C. Lawson, Modern Greek Folkolore and Ancient Greek Religion, str. 80 i dalje.*

1860, opet u Eleusini, neki sveštenik je ispričao arheologu F. Lenormanu (Lenormant) istoriju svete Demetre; bila je to jedna starica iz Atine; neki »Turčin« joj je oteo ćerku, ali je jedan hrabri *palikar* uspeo da je oslobodi — a 1928. godine Milonas (Mylonas) je čuo istu priču od jednog devedesetogodišnjaka iz Eleusine.[634]

Najuzbudljivija epizoda hrišćanske mitologije Demetre odigrala se početkom februara 1940. godine i o njoj se veoma opširno pisalo i raspravljalo u atinskoj štampi.[635] Na jednoj od stanica između Atine i Korinta, u autobus je ušla neka starica »mršava, kao osušena, ali s velikim i veoma živim očima«. Pošto nije imala novca da plati kartu, kondukter ju je naterao da na sledećoj stanici siđe iz autobusa; bila je to baš stanica u Eleusini. Ali vozač više nije mogao da pokrene autobus; na kraju su putnici odlučili da se udruže i plate staričinu kartu. Ona se opet popela u autobus koji je, ovog puta, krenuo. Tada im je starica rekla: »To je trebalo da učinite ranije, ali ste vi sebični; i, kad sam već među vama, reći ću vam još nešto: zbog načina na koji živite, bićete kažnjeni; nećete imati čak ni trave, čak ni vode!« »Još pre nego što je dovršila svoju pretnju«, nastavlja autor članka u listu »*Hestija*«, »starica je nestala. [...] Niko je nije video da izlazi. Gledali su jedni druge, pregledali su karnet s kartama kako bi se uverili da je karta zaista izdata.«

Kao zaključak, navedimo mudru opasku Šarla Pikara (Charles Picard): »Verujem da će helenisti, uglavnom, teško smoći snage da laka srca odbace ovu noviju pričicu koja izaziva sećanje na slavnu *Homersku himnu* u kojoj Korina majka, prerušena u *staricu,* na dvoru eleusinskog kralja Keleja, proriče budućnost i
— u jednom nastupu gneva, prebacujući ljudima da su bezbožni
— objavljuje još onda strašne katastrofe po* celoj oblasti« *(isto,* str. 103—104).

[634] F. Lenormand, *Monographie de la voie sacree eleusinienne,* str. 399 i dalje; Lawson, *nav. delo,* str. 81 i dalje, Mylonas, *nav. delo*, str. 12.

[635] Koristimo članak koji je 7. februara 1940. izišao u listu »Hestia«, a preveden je u knjizi Ch. Picard, »Demeter, puissance oraculaire«, str. 102—103.

INDEKS

Abarid, 158
Abhidharma, 175 i d., 180 i d. Adam, 313 i d„ 318 i d. *adharma*, 189 i d. ađivike, 71 i d., § 154 Ađita Kešakambala, 71 i d. *ahankara*, 48 i d. Ahriman, 244 i d. _ Ahuira Mazda, 247, 250 i d. Akšobhja, 178 i d. Aleksandar Veliki, § 184 alhemija, helenistička, § 211 alhemija, kineska, § 134 alternacija, u staroj Kini, § 130 (ideja o alternaciji) Amitambha, 178 i d. *anamnesis*, 161 i d. amnezija, 299 i d., 307 Ananda, 68 i d., 170 i d, androgino biće, 163 i d. *anata*, bezličnost stvari, § 157 Antioh IV Epifan, 210 i id„ 218 i d. antropologija, orfička, § 181 apokalipse, jevrejske, 217 i d. apokalipse, prve, izražene u judaizmu, § 202 apokaliiptička »metoda«, 281 apologeti hirišćanstva, 289 i d. Apolon, 148 i d. Apolon, keltski, 119 Apulej, 231 i d. *arbor intrat*, 227 Arđuna, 190 i d. »Arej«, tračanski, 140 i d. arhat, 83 i d., 86 i d„ 170 i d„ 177 i d. Arije i arijanizam, 319 Aristej sa Prokonesa, 158 Arsakidi, religijska orijentacija pod Arsakidima, § 212 *asana*, 54 i d. Azi, bogovi, §§ 174, 176
Ašoka, 171 i d. Atis, misterije Atisa, § 207 *atman*, 44 i d., 81 i d. *auguri*, § 165 Avalokitešvara, 177 i d. Aždahak, 253

Badarajana, 44 i d. *bahanalije*, 112 i d. Bah, Bahove misterije, 223 i d. *Bahman Jašt*, 243 Balder, § 176 Ben Sira, 208 i d. *bersekr*, 133 i d. »Besmrtnost, astralna«, 164 besmrtnost duše, orfička ideja, § 181; kod Kelta, 126 i d.; kod Tračana, 147 i d. »besmrtnici« *(ksjen)*, u Kini, §§ 133—134 Bhadrabahu, 182 i d. *Bhagavad-gita*, §§ 193, 195 *bhikhu*, 84 i d.
bik, žrtvovanje bika, Mitra, 255 i d. Bodhićarjavatara, 179 Bodhisatva, put Bodhisatve, § 188, 178
bog, uloga boga u jogi, § 144 boginje, kod Kelta, 123 i d. *Brahman*, 44 i d. bronzano doba, religi ja Kine, § 127 Buda. anikonično ipredstavljanje Bude, 175; Budine statue, 174 i d. Buda, njegov život, §§ 147—150 Budine zemlje, 179 *budhi*, 50 i d.
budizam, iistorija budizma, §§ 185—189 »buđenje Bude«, § 149 »buđenje«, injdijske metode buđenja, § 136 budologija, 176 i d. *Bundahišn*, 245 i d., 253

Cerera, 109 Cerint, 296
Cezar, o galskoj religiji, 117 Cinober polja, u taoizimu, 33 i d. *coincidentia oppositorum*, 215 i d., u staroj Kini, 20 i d., u filozofiji Nagarđuna, 179 i d. *collegium pontifex*, 100 i d. *Corpus hermeticus*, § 209 *criobolium*, 227
Crkva, rođenje, § 221; identifikacija sa Carstvom (božjim), 284

čovek, poreklo čoveka, 154 i d. čovek, prvobitni, u manihejstvu, 305 i d. »Čovekov sin«, 213 i d. Ču, religija u vreme Ču, § 128 Ču, religija Ču, 16 Čuang Ce, 21 i d., 30
»čudotvorne moći« *(sidhi)* u jogi, § 145

Ćhandogja Upanišada, 42 i d. ćitavriti, 52 i d.

Dačani, religija Dačana, § 179 *Danibo*, 211 i d„ 213 i d„ 217 i[1] d. Dekanej, 146 i d.
Demetra, njena epifanija 1940. godine, 324
Deuteroisaija (»Isaija Drugi«) § 196
Devadata, Devadatina šizma, 68 i d.
dharma, budistički zakon, 170 i d., 189 i d. *dharmakaja*, 179 *dharana*, 56 *dhjana*, 56 Digambara, 183 i d. Dimezil žorž, njegova interpretaciia prastare rimske religije, § 162; njegova interpretacija Ma*habharate*, 188 i d.
Dionis, 148 i d. Dionis, mistični, § 206 Dionis, tračanski, § 148 i d. Dionis, Vladar novog doba, 225 i d. divinizacija rimskih imperatora, 287 i d.
Dobra vest, najava Carstva (Božjeg), § 220
đoketizam, 319 i d.
druidi, 116 i d.; njihovo ezoterično učenje, § 172 Drvo sveta i krst, 314 i d. dualizam, apsolutni, u maniihejstvu, § 234 dualizam, između duha i materije, u Indiji, 195 i d.; u zervanizmu, 244 i d.; kod esena, 280 i d. dugovečnost, kineske tehnike dugovečnosti, § 133
dukkha, 78 i d.

đainizam, §§ 152—153; posle Mahavire, § 190 đainistička međitacija, § 101 i d.

ekagrata, 55 i d. *Eklezijast* (ili *Kohelet)*, § 201 *Eklezijastika*, 208 i d. *ekpyrosis*, 286 i d. ekstatičko putovanje, u staroj Kini, 30 i d. Eleusina, uništenje svetilišta, 323 eliiksir besmrtnosti u kineskoj alhemiji, § 134 i d. »embrionalno disanje«, u taoizmu, 33 i d. Empedokle, 152 i d. Epikur, 167 i d. Epona, 123 i d.
era, mesijanska, nastupanje mesijanske ere, 214 i d. Eros, 153 i d.
eseni, 218 i d.;. § 223; sličnosti sa hrišćanstvom, 278 i d. eshatološki rat koji je pokrenuo Brahma, § 192 eshatološki rat, u verovanju esena, 279 i d.
eshaton, 200 i d„ 215 i d., iščekivanje skorog dolaska eshatona, 267'i d. eshatologija, orfička, § 182; kod Indoevropli'ana, § 292; u iudaizmu posle izgnanstva, § 197; Platonova, 162 i d. Ezus, 120 i d.
Etrurci, relieiia Etruraca, § 167
euharistija. 270 i d. Euridika, 147 i đ. *evocatio*, 110 i d. Eznik de Kolb, 246 i d. ezoterizam, ievrejski, 290, hrišćanski 291 i d.

fariseii, reakcija fariseja, § 204 fatalizam, astralni, 221 i d. Ferekid sa Sir-a, 161 *fimbulvetr*, 138 i d. flamines, § 165 folklor, relfgijski u istočnoj Evropi, 316 i d. *Fortuna*, 221 i d., 287 *frašokereti*, 253 i d. *Fratres Arvales*, 101 *Fravaši*, 250 i d. Freton, 253 Friga 135 i d.

gali, sveštenici Kibele, 227 i d.
Gajomart, 251 i d.
Geja, 153 i d.
Gebeleizis, 143 i d.
Geti, religiia Geta, § 179
getik, § 215
Getsemani, »inicijacijsko bdenje« u Getsemaniju, 265 *Ginungagap*, 128 i d.
glasnilc, 299 i d„ 306 i d. gnosa, 291 i d.; manihejska, 303 i d. gnosticizaim, § 228 i d. »građanin sveta«, 167 i d. *gunas*, § 140
Gundestrup, kotao Gundestrupa, 121 i d.

harizme, 276 i d.
haruspicina, kod Etruraca, 106 i d.
hasidi, 210 i d.. 218 i d„ 278
Hasmonejci, 211 i d.
Havamal, 131 i d.
Hejmdal, 137 i d.
Hel, svet mrtvih kod starih Ger-

mana, 129 i d. Hela, gospodarica sveta mrtvih, 136, 137
helenistička civilizacija, 165 i d.
helenizam, njegov uticaj u Palestini, § 200 *Menoh* /,211 i d„ 214 i d„ 217 i d. Heraklit, 153 i d. Hermes Trismegist, § 209 hermeti'zam, § 209; inicijacijski aspekti hermetizma, § 210 *hieroi logoi,* orfički, 150 i d. *hieros gamos,* kod starih Kelta, 122 i d. *Hilaria,* 229
Himna o biseru, 298 i d. *Histapova proročanstva,* 243 i d. *hokma,* videti: mudrost, božanska Horaciie i Kurijaci, 94 i d. *huen,* 37
huen-tuen, 18 i d. »Hristos« (»Miropomazani«, »Mesija«), 268 i d. hristologija, hristologija svetoga
Pavla, 277 i d. hram u Jerusalimu, obnavljanje hrama, 200 i d.; pretvaranje u sinkretičko svetilište, 210 i d.; razaranje hrama, § 224 hrišćanstvo, rođenje hrišćanstva, pogl. XXVIII; pobeda hrišćanstva, 322 i d. hronologija tekstova, u staroj Indiji, § 137
hsjen, 32 i d.

Igdrasil, § 173, 139 i d. Imir, 128 i d.
in hoc signo vinces..., 321 i d. inicijacije u misterije, 221 i d.; u misterije Atisa i Kibele, 226 i d; u misterije Izide i Ozirisa, 231 i d.; u hermetizam, 236 i d. inieijacija, mitraička, 256 i d. inicijacijski stupnjevi mitraičkih
obreda posvećivanja, 256 i d. inkarnacija, teologija mkarnacije, *318 i d. interpretatio graeca, 109 i d. interpretatio romana, keltskog Pan*teona, 117 i d„ 120 i d. Irska, nadživljavanje indoevropskog nasleđa, § 170 *Isaija,* 202 i d., 213 »istorizacija« indoevropskih mitova 'U rimskoj religiji, § 162 Isus iz Nazareta, §§ 219—258 Išvara, § 144 Izida, § 208

Jabneh, 282 i d.
Jang i Jin, simbolizam janga i jina, § 130, 30 i d„ 38 i 'd. Jang-šao, prva kmeska neolitska kultura, § 126 Janus, 103 i d. Jehova, § 169 i d. jelen, religijski simbolizam jelena, 122 i d.
jeresi, u prvobitnom hrišćanstvu, 310 i d. Jezdra, 204 i d. *Jezdra,* IV. 213 ii d. ioga, tehnike ioge, §§ 142, 143 Joga-sutra, 46 i d. Jovan Krstitelj, 262 i d. l'udaizam posle izgnanstva, pogl. XXV .Tunona, 104 i d.
.Tupiter, § 166 »Jupitcr«, keltski, 118
Kakuda Katjajana, 71 i d. »kamen mudrosti«, 240 i d. karman, 50 i d., 70 i d., 74 i d., 179 i d. Karpokrat, 296 *Katha Upanišada,* 46 Kelti, religija Kelta, §§ 169—172;
indoevropsko nasleđe, § 170 *kernos,* 228 i d. *Kernunos,* 121 i d. Kibela, Rimu, 111 i d.; Misterije
Kibele, § 207 Kina, religije Kine u doba neolita, § 126; u bronzano doba, § 127; pod diinastijom Ču, § 128 *Knjiga o Jovu,* 207 i d. Kogenon, 146 i d. *Kohelet,* § 201 koncili, budiistički, 170 i d.
Konfucije, § 131
Konstantin, preobraćenje, 321 i d. konsupstancijalnost Oca i Sina, 319 *Kore Kosmou,* 234 Kosmičko drvo kod starih Germa·
na, 129 i d. »kosmičko hrišćanstvo«, 315 i d. kosmogonija, u staroj Kini, § 129
kod starih Germana, § 173
kosmologija, đainistička, 184 i d.
manihejska, 305 i d. kosmopolitizam, helenistički, 198
posle izgnanstva, 208 i d. Kosmos, devalorizacija Kosmosa
u Indiji, 195 i d. kraj istorije, 267 i d. kraj sveta, mitovi o kraju isveta kod starih Germana, § 177; u jevrejskim apckalipsama, § 203 kralj, funkcije kralja, u staroj Kini, 12 i d. kralj, mesijanski, očekivanje mesijanskog kralja, § 198 Kralj-Spasitelj, iraniski mit o
Kralju Spasitelju, 243 i d. Kraljevstvo božje koje je objavio Isus, 263 i d., 281 i d„ 283 i d. Krišna, § 191—195; otkrovenje Krišne, § 193 krst, simbolika krsta, 313 i d. krštenje, kako su ga obavljali Jovan Krstitelj i Hristos, 262; kako su ga obavljali eseni, 279 i d.; simbolizam krstenja, 313 i d. kult, domaći, u Rimu, § 164 kult, imperatorski posle Auausta, 287 i d.
kult mrtvih, kod Etruraca, 106 i d.
kultovi, zemljoradnički, u staroj Kini, 15—16
Kumran, eseni u Kumranu, § 223 Kuru (Kaurava), § 191 Kvirin, § 166

Lao 'Ce, 22 i d„ 39, § 132 lari, § 164 legalizam, progres legalizma u periodu posle izgnanstva, § 199 Lemurije, 97 i d. letenje, simbolizam letenja, 163

libacije, pogrebne, 156 i d. Liber, 109 i d. Libera, 109 i d. *Libri Acherontici*, 108 lobanje, kult lobanja kod Kelta, 115 i d. logos, 167 Loki, § 177
»lomljenje hleba«, 270 *Luperci*, 101

ljudsko biće *(pudgala)*, 81 i d.

Mab, kraljica, 123 i d. *Mahabharata*, § 191 Mahadeva, 171 Mahakašjapa, 69, 170 i d. Mahasamghike, 171 *mahat*, 48 i d. Mahavira, 182 i d., §§ 152—153 Mahajana, § 188 Maitreja, 177 i d. *Maitri Upanišada*, 43 i d., 45 i d. maja, 45 i d. »Majka sveta«, 29 i d. Makabejci', 218 i d. Makhali Gosala, 184 *Mandukja-karika, 45* mani, § 164 Mani, § 231 manihejstvo, §§ 323—324 Manjđušri, 177 i d. Mara, iskušenje Maraa, 65 i d. Marija, progresivna divinizacija Bogorodicer 320 i; d. Markion, 295 Mars, § 166 »Mars«, keltski. 119 Maskarin Gosala, 71 i d., 75 i d. Maša, tri Maše, 123 i d. Mašie i Mašiane, 251 i d. Matatija, 210 i d. Maurja, 172 i d. menade, 147 i d. Menandar, gnostički autor, 296 menok, § 215 »Merkur«, keltski, 118 i d. { Mesija, 199 i d„ § 198 Mesija (Hristos), 268 i d. Mesije, dva, u esenizmu, 279 i d. metempsihoza, kod Kelta, 126 i d. Midgard, 129 i d. *milenijum*, 215—216 i d. milenijumi, iranska doktrina rnile- nijuma, 247 i d. Mimir, 132 i d. Minerva, 104 i d. Ming tang, 19 i d. »Miropomazani« *(masiah)*, 202 i d. misije, prve hrišćanske, 272 i d. Misterije, Dionisave, § 206 Misterije, egipatske, § 208 Misterije, religije Misterija, § 205 i d. Mitra, 242 i d. Mitra, Misterije Mitre,· § 217 mitraizam, širenje mitraizma, § 218; sličnostii s hrišćanstvom, 259 Mjolnir, 135 i d. Mojra, 153 i d. *Mokšađharma,* 45, 46 monaštvo, hrišćansko, 322 i d. Mudrost, božanska *(hokma)*, personifikacija božanske mudrosti, § 200 mudrost, akrivena u Nebu, 217 i d.

Nabukodonosor, njegov san, 212 i d. Nag Hammadi, 293 i d. Nagarđuna, § 189 *naja-vada, 184 i d.* Nebeski bos, u preistorijskoi Kini, § 127 Nehemija, 204 i d. nei-tan (interna alhemija), 38 i d. neolit, religija stare Kine u vremc neolita, § 126 nepostojanost stvari, § 157 Nertus, 137 i d. neuslovljeni, paradoks neuslovlje- nog, u budizmu, § 160 neznaeje, nesvesno stanje, 300 i d. *nirmanakaja*, 180 *nirvana*, 83 i d., 181 i d.; istovetno sa sansarom, 181 i d.

Njordr, 130 i d.

obećanje spasa u doba helenizma § 205 obnavljanie, konačno *(frašo-kereti)* (Iran), 253 i d. obučavanje, značai obučavanja po Konfuciju, 25 i d. »obitavalište duša«, u Kini 10 i d Odin, § 174; bog rata, § '145· ša- manski elementi, 131 i d. »Odreći se plodova svojih činova«, § 194 *oikumene*, 165 i d., 169 Oktaivijan Avgust, 287 i d. Onijade, 210 i d. Orfej, mitovi o Orfeju, § 180 orfizam, 147 i d., § 183 orfeoteleseti, 151 i d. Ormuizd, 244 i d. orfička antropologija, § 181 ortodoksija u pnObitnom hrišćan- stvu, 310 i d. oslobođenje duha prema sankhja- -jogi, §§ 139, 140 oslobođenje, konačno, u jogi, § 146; u *Giti*, §§ 194—195 »oslobađanje mrtvaca«, u taoizmu, 32 i d. oslobođenje, metoda oslobođenja u staroj Indiji, § 136; značenje oslobođenja, § 141 »Ostrva blaženih«, 162 i d. »Ovlašćenje s neba«, 14 i d. Oziris, § 208

pamćenje, sačuvano posle s.mrti, 157 i d. Pan-Ku, mit o Pan-Kuu, 17 i d. Pandu (Pandava), § 191 parabole Isusove, 264 i d. Paraklet, 301 i d. *Parentalije*, 97 i d. Parikšit, 187 *parinama*, 48 i d. *parinirvana*, Buda >ulazi u parinir- vanu, 68—69 *parivrađaka,* lutajuće askete, § 151 parusija, 267 i đ.; kašnjenje pa- rusije, § 224 Patanjđali, §§ 142 i d. patnja, budistička koncepcija pat- nje, § 156 Pavle, preobraćenje, 261 i d.; teo- logija, 274 i d. pećina, simbolizam pećine, 317 i d. penati, § 164 *Pesme sluge*, 199 i d. Petar, sveti, 265 i d., 271 *Petoknjižje*, izdanje *Petoknjižja*, 204 i d. *Physika kai Mystika*, 238 i d. *pietas*, 96 i d. »pilule besmrtnosti«, u staroi Kini,

36 i d. Pitagora, 157 i d.; § 183 pitagorejci, 157 i d.
»Plemenite istine«, četiri plemenite istine, § 156 Platon, 151 i d., 154 i d.; § 183 Plutarh, o doktrini Zaratustre, 245 i d.
podzemni svet kod Etruraca, 108 i d.
polariteti, u staroj Kini, § 130 »polja urni«, kultura »polja uirni«, 114 i d. *pontifex*, 100 i d. Posejdonije, o Zalmoksisu, 145 i d. Poslednja večera, 269 i d. *Poslovice*, knjiga poslovica, 206 i d. *prađnja,* »mudrost«, § 159 *Prađnjaparamita,* 176 i d. *prakriti,* 51 i d., 184 i d., 195 i d., § 140 *pralaja,* § 192 pranajama, 55 i d. *pratitjasamutpada,* 81 i d., 175 i d. pratjahara, 56 i d. preci, kultovi predaka u Kini, § 127
prestonica, simbolika prestonice u staroj Kini, 19 i d. progoni, hrišćana, 288 i d. Prometej, 152 i d. *Proskynesis,* 166 i d. *pudgala* (ljudsko biće), 81 i d. Purana Kasapa, 71 i d. *puruša,* 46 i d., §§ 139—140 »put Bodđhisattvi«, § 188
putevi prema drugom svetu, 155 i d.

ragnarok, 129, 133 i d., 135 i d. Rađagriha, koncil u Rađagrihi, 170 i d.
reintegracija, koncept reintegracije u staroj Kini, § 130 religioznost, rimska, specifične odlike, § 163 relikvije, Budine, 174 i d.
riba, simbolizam ribe, u preistorijskoj Kini, 10 rituali, rnoć rituala, u staroi Kini, § 131
ritualne gozbe u čast boga Mitre, 259 i d. Romul,
žrtva, § 161

Sabazios, 141 i d. sakaćenje u Misterijama Kibele, 227 i d.
sakramenti u tumačeniu svetog Pavla, 274 i d. *Samadhi,* 56 i d.; § 145
samapati, »usredsređivanje«, 84 i d *sanbhogakaja,* 180 *sangha,* budistička zajednica, 77 i d *sankhja,* 43 i d. *Sankhja-karika,* 46 i d. sankhja-joga, duh prema sankhja-jogi, § 139 i d.; u budizmu, 81 i d.; u *Bhagavad-giti,* 190 i d. *sansara,* iđentifikovana u *nirvani,* 181 i d.
san, izjednačen sa neznanjem i smrću, 300 Saošjant, 251 i d. *Sibilske knjige,* 110 i d. *sidha-kšetra,* 185 Sidharta, princ, § 147; postaje Sakjamuni, § 148; postaje Buda, § 149 *sidhi,* 87 i d., § 195 Simon Čudotvorac, 294 i d. sinkretizam, grčko-orijentalni, 168; u jevrejskoj religijskoj misli, 218 i d.; u doba helenizma, § 205 sloboda, 167 i d.
sloboda izbora između Dobra i Zla, 253 i d. »Sluga Jehove«, 199—200 »smrt« i »oživljavanje« materije, 240 i d. *Sol invictus,* 288, 321 i d. *soma* (telo); *sema* (grob), 152 i d. »Sopstvo« u budizmu, 81 i d. *sdter,* 168
Sotona postaje protivnik Boga, 214 i d. »spaseni Spasitelj«, 299
»Središte sveta«, u staroj Kini, 19 i d„ kod Kelta, 125 i d.; i Krst, 314
»Srednji put«, § 56
Seu-ma Čjen, 26 i d.
stari eshatološki proroci, § 197
Sthavira, 171 i d.
Sthaviravadin, 174 i d.
Sthiulabhanda, 183 i d.
stoicizam, 167 i d.
Strabon, o Zalmoksisu, 145
stnpa, 70, 174 i d.
stvaranja, iranska doktrina o dva stvaranja, § 215 sudbina, 221 i d„ 245 i d. »Sve je patnja«, § 136 sveopšta praznina, doktrina sveopšte praznine, § 189, 177 i d.
sveštenstvo, u prastaroj rimskoj religifi, § 165 Sveti duh, 281 1 d.
šemanizam, u staroj Kini, 16, 30 i d.; kod Germana, 131 i d.; u staroj Grčkoj, 148, 157 i d. Šang, religija u vreme dinastije Šanga, § 127 Šang-ti, 12 i d., 14 i d.
Šankara, 42 i d. šizme, budističke, 171 i d.
Siva, 189 *šramani,* 70 i d. *šunja,* 181 i d. *šunjata,* 177 i d. Švetambare, 183 i d. *švetašvatara upanišada,* 42 i d., 45 i d.

tablice, orfioke, 155 i d. *tanha,* »žeđ«, 79 i d. *tao,* 18 i d., 21 i d., § 132 taoizam, § 132; i alhemija, § 134 *tao-tjeh,* 12 i d. *Tao-te-king,* 22 i d., 27 i d. *tapas,* 54 i d. Taranis, 120 i d. Taranuknus, 120 i d. *taurobolium, 227* Teutates, 120 i d.
teogonija, orfička, 151 teologija Trojstva, 320 theravada, 176 i d. Ti, 12 i d. Tjen, 14 i d., 24 i d. Tiha (»Sreća«), 220 Tir, 130, § 176 titani, 154 i d. Tobijade, 210 i d. Tor, § 176
Tora, veličanje Tore, § 204 Tračani, religija starih Tračana, § 178
transfer zasluga, u budizmu, 179 i d.
transmigracija, 162 i d.; orfičko verovanje u transmigraciju, § 181
trijada, § 166

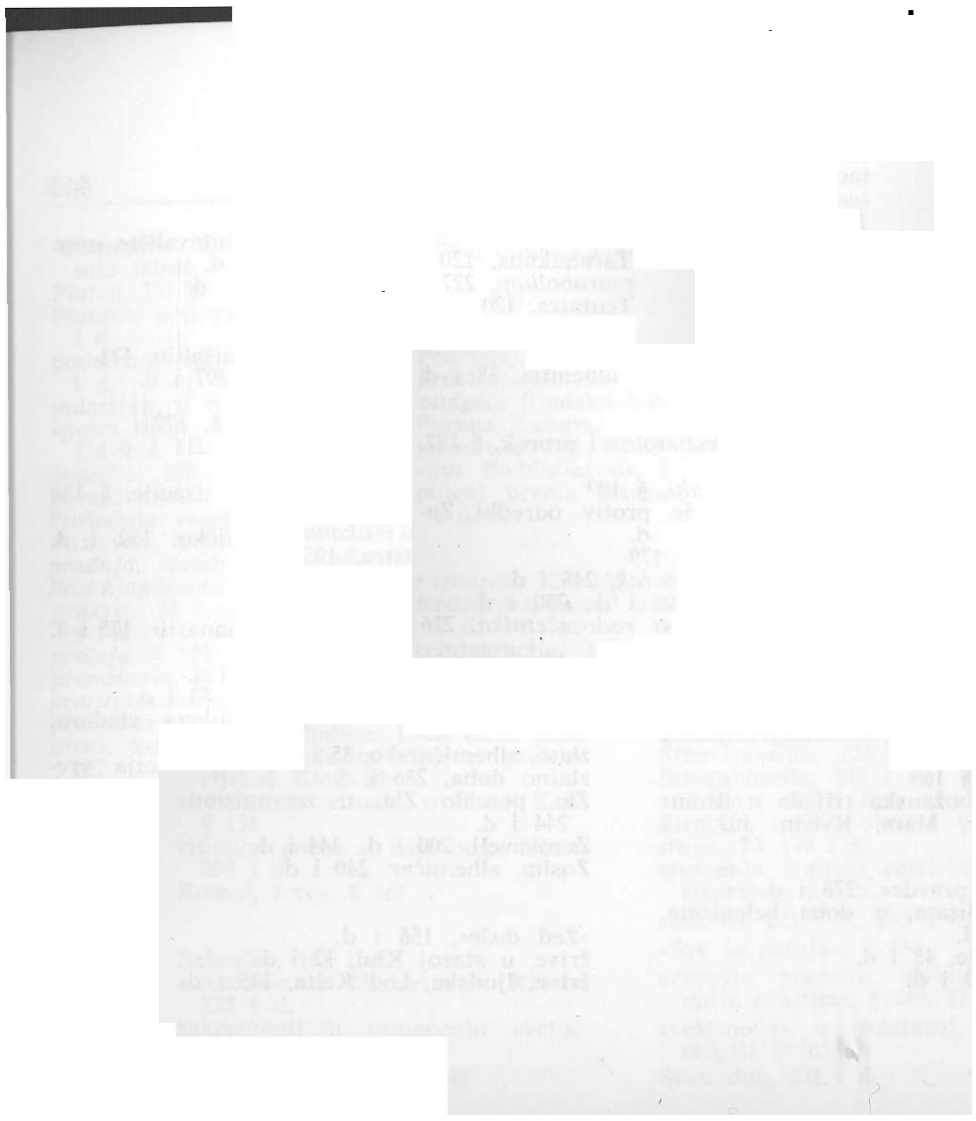
trijada, božanska trijada u Rimu: Jupiter, Mars, Kvirin, 102

»Učitelj pravde«, 278 i d. univerzalizaim, u doba helenizma, 165 i d. ,
Upanišade, 45 i d.
Uran, 153 i d.
urna, posmrtna, »obitavalište umrlog« u Kini, 10 i d. uskrsnuće tela, 253 i d.

Vaišali, koncil u Vaišaliju, 171 Valentin, 292 i d., 297 i d. Valhala, 137
Vani, bogovi, §§ 174, 177
vaticinia ex eventu, 211 i d.
Vatsiputra, 172 i d.
vedanta, pre sistematizacije, § 138
Veliki Ju, 18 i d.
vegetarijanstvo, orfičko, 152 i d.
Venera, 109 i d.
Vesta, 103 i d.
vestalke, 100 i d.
vihara, budistički manastir, 175 i d.
Vinaja, 170 i d.
Višnu, 189 i d,, 196 i d.
»vizija«, u budizmu, 83 i d.
vladar, religijska uloga vladara, kod Kelta, 122 i d. vreme, eshatološka funkcija vremena, § 214; u zervanizmu, 244 i d. Vjasa, 54 i d. Vodan, bog rata, § 175 *vai-tan*, eksterna alhemija, 38 i d.

Zabarija, eshatološki prorok, § 197, 202 i d. Zakon *(torah)*, § 199 Zakon, Pavle protiv odredbi Zakona, 275 i d. Zalmoksis, § 179 *zaman i akanarak*, 248 i d. Zaratustra, 195 i d,, 250 i d. *Zavet dvanaest rodozačetnika,* 216 i d.
Zavet Levija, 216 i d. Zenon, 167 i d.
Zervan (zervanizam), §§ 213—214 Zevs, 152 i d.
zlato, alhemičarsko, 35 i d., 329 ii d.
zlatno doba, 286 i d.
Zlo. poreklo Zla, u zarvanizmu, 244 i d. Zorovaveli, 200 i d., 344 i d.
Zosim, alhemičar, 240 i d.

»Žeđ duše«, 156 i d. žrtve, u staroj Kini, 12 i d. žrtve, ljudske, kod Kelta, 125 i d.



SADRŽAJ

Predgovor

XVI poglavlje — RELIGIJA STARE KINE 9
126. Verovanja u neolitu. 127. Religija u bronzano doba: Nebeski bog i preci. 128. Dinastija-uzor: Ču. 129. Poreklo
i uređenje Sveta. 130. Polariteti, alternacija i reintegracija. 131. Konfucije: moć obreda. 132. Lao Ce i taoizam 133. Tehnike dugovečnosti. 134. Taoisti i alhemija.

XVII poglavlje — BRAHMANIZAM I HINDUIZAM: PRVE FILOZOFIJE I TEHNIKE SPASENJA..... 40
135. »Sve je patnja...«. 136. Metode koje vode konačnom »buđenju«. 137. Istorija ideja i hronologija tekstova. 138. Vedanta pre sistematizacije. 139. Duh prema sankhja-jogi. 140. Smisao Stvaranja: pomoći oslobođenju duha. 141. Šta je, zapravo, oslobođenje. 142. Joga: koncentracija na jedan jedini predmet. 143. Tehnike joge. 144. Uloga Boga. 145. Samadhi i »čudotvorne« moći. 146. Konačno oslobođenje.

XVIII poglavlje — BUDA I NJEGOVI SAVREMENICI . . 62
147. Princ Sidharta. 148. Veliki odlazak. 149. Buđenje. Propoved zakona. 150. Otcepljenje Devadate. Poslednja preobraćanja. Buda ulazi u parinirvanu. 151. Verska sredina: lutajuće askete. 152. Mahavira i »Izbavitelji sveta«. 153. Đainističke doktrine i prakse. 154. Ađivike i svemoć »sudbine«.

XIX poglavlje — BUDINA PORUKA: OD UŽASA VEČNOG POVRATKA DO BLAŽENSTVA N E I Z R E C I V O G 7 7
155. Covek pogođen otrovnom strelom . .. 156. Četiri »Plemenite istine« i »Srednji put«. 157. Nepostojanost stvari i doktrina *anate*. 158. Put koji vodi ka nirvani. 159. Tehnike meditacije i njihovo prosvetljenje »mudrošću«.
160. Paradoks neuslovljenog.

XX poglavlje — RIMSKA RELIGIJA: OD POCETAKA DO BAHANTSKIH SVETKOVINA 186) 90

161. Romul i žrtva. 162. »Istorizacija« indoevropskih mitova. 163. Glavne odlike rimske religioznosti. 164. Domaći kult: penati, lari, mani. 165. Sveštenstvo, auguri i verska bratstva. 166. Jupiter, Mars, Kvirin i kapitolska trijada. 167. Etrurci: enigme i hipoteze. 168. Krize i ka^gt strofe: od galskog sizerenstva do Drugog punskog rata.

XXI poglavlje — KELTI, GERMANI, TRAČANI I GETI 114

169. Postojanost preistorijskih elemenata. 170. Indoevropsko nasleđe. 171. Da li je moguće rekonstruisati keltski panteon? 172. Druidi i njihovo ezoterično učenje. 173. Igdrasil i kosmogonija starih Germana. 174. Azi i Vani. Odin i njegove izuzetne »šamanske« sposobnosti. 175. Rat, ekstaza i

smrt. 176. Azi: Tir, Tor i Balder. 177. Bogovi Vani. Loki. Smak sveta. 178. Tračani, »veliki neznanci« istorije. 179. Zalmoksis i »imortalizacija«.

XXII poglavlje — ORFEJ, PITAGORA I NOVA ESHATOLOGIJA .147
180. Mitovi o Orfeju: harfista, pevač i »osnivač inicijacija«.
181. Orfička teogonija i antropologija: transmigracija i besmrtnost duše.
182. Nova eshatologija. 183. Platon, Pitagora i orfizam. 184. Aleksandar Veliki i helenistička kultura.

XXIII poglavlje — ISTORIJA BUDIZMA OD MAHAKAŠJAPE DO NAGARĐUNE 170

185. Budizam do prve šizme. 186. Od Aleksandra Velikog do Ašoke. 187. Trvenja oko doktrina i nove sinteze. 188. »Put Bodhisatvi«. 189. Nagarđuna i doktrina sveopšte praznine. 190. Đainizam posle Mahavire: erudicija, kosmologija i soteriologija.

XXIV poglavlje — HINDUISTICKA SINTEZA. MAHABHARATA I BHAGAVAD-GITA.....186

191. Bitka od osamnaest dana. 192. Eshatološki rat i kraj sveta. 193. Krišnino otkrovenje. 194. »Odreći se plodova svojih činova«. 195. »Razdvajanje« i »spajanje u jedno«.

XXV poglavlje — ISKUŠENJA JUDAIZMA: OD APOKALIPSE DO VELICANJA TORE.....198

196. Počeci eshatologije. 197. Eshatološki proroci Agej i Zaharija. 198. Iščekivanje mesijanskog kralja. 199. Napredovanje legalizma. 200. Personifikacija božanske Mudrosti. 201. Od beznađa do nove teodiceje: *Kohelet* i *Eklezijastika.* 202. Prve apokalipse: *Danilo* i *Henoh I.* 203. 447
Jedina nada: kraj sveta. 204. Reakcija fariseja: veličanje Tore.

XXVI poglavlje — SINKRETIZAM I KREATIVNOST U DOBA HELENIZMA: OBEĆANJE SPASA 220

205. Religije Misterija. 206. Mistični Dionis. 207. Atis i Kibela. 208. Izida i egipatske Misterije. 209. Otkrovenje Hermesa Trismegista. 210. Inicijacijski aspekti hermetizma. 211. Helenistička alhemija.

XXVII poglavlje — NOVE IRANSKE S I N T E Z E 242
212. Verski pravci pod Arsakidima 247—220. A. D.)
213. Zervan i poreklo Zla. 214. Eshatološka funkcija Vremena. 215. Dva stvaranja: *menok* i *getik*. 216. Od Gajomarta do Saošjanta. 217. Mitrine misterije. 218. »Da je hrišćanstvo bilo zaustavljeno ...«

XXVIII poglavlje — RAĐANJE H R I Š Ć A N S T V A 261
219. Jedan »beznačajni« Jevrejin: Isus iz Nazareta. 220. Dobra vest: približilo se carstvo Božije. 221. Rođenje Crkve. 222. Apostol neznabožaca. 223. Eseni iz Kumrana.
224. Rušenje Hrama. Kašnjenje parusije.

XXIX poglavlje — PAGANSTVO, HRIŠĆANSTVO I GNOSA U DOBA IMPERIJE 285
225. *Jam red.it et Virgo . . .* 226. Iskušenje jedne *religio illicita*. 227. Hrišćanska gnosa. 228. Približavanje gnosticizmu. 229. Od Simona Cudotvorca do Valentina. 230. Gnostički mitovi, slike i metafore. 231. Paraklet mučenik. 232. Manihejska gnosa. 233. Veliki mit: pad i iskupljenje božanske duše. 234. Apsolutni dualizam kao *mysterium tremendum.*

XXX poglavlje — SUMRAK BOGOVA 310
235. Jeres i ortodoksija. 236. Krst i Drvo života. 237. Ka »kosmičkom hrišćanstvu«. 238. Polet teologije. 239. Između *Sol invictusa* i *in hoc signo vinces.* .. 240. Autobus koji staje u Eleusini. ..

Skraćenice 327
Kritička bibliografija 329
Indeks 437

[15] Kao što primećuje Kitli (Keightley) (str. 214 i dalje), zahvaljujući kultu predaka kraljevska loza je sticala religijsku i političku moć. Prema tome, doktrina »Ovlašćenja s neba«, obično smatrana novmom dinastije Ču, imala je svoje korene još u teologiji Šanga.

[18] Na primer, Ho, *The Cradle of the East,* str. 320.

[40] Up. R. A. Stein, »Architecture et pensee religieuse en Extreme Orient«.

49 Prevod: Kaltenmark, »La naissance du monde eп Chine«, str. 463. Tu shemu prokreacija u nizu koristile su skoro sve filozofske škole počev od *Ji-Kinga* pa do neokonfucijanaca; up. Wing-Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu,* str. 176; Norman Girardot, »Myth and meaning in the *Tao Te Ching*«, str. 311 i dalje.

[53] Up. Girardot, str. 304.

[53] Postoje bar četiri različita tumačenja: 1) Lao Ce i Lao Tan iz VI veka su ista ličnost; prema tome, moguće je da je Lao Ce primio Konfucija; 2) Lao Ce je živeo u periodu zvanom »Proleća i jeseni« (~774—481), ali on nije autor *Tao-te kinga;* 3) živeo je u periodu »Zaraćene kraljevine« (~ 404—221), ali se ne može sa sigurnošću tvrditi da je napisao *Tao-te king;* 4) on nije istorijska ličnost. Up. Wing-tsit Chan, *The Wav of Lao tzu,* str. 35 ı dalje; Jan Yϋη-Hu, »Problems of Tao and *Tao Te Ching*«, str. 209 (autor izlaže najnovije poglede Fung Ju-Lana na Lao Cea i stari taoizam, str. 211 i

[03] »Onome koji teži za moći i misli da je može steći akcijom, predviđam neuspeh« (29 : 1). »Dobar vojskovođa nije ratoboran; niti je dobar borac srčan. Neprijatelja najbolje pobeđuje onaj koji nikada ne prelazi u napad... To nazivam vrlinom nenasilja i na taj način smatram da se čovek može izjednačiti s Nebom, što je bio najviši ideal starih« (68 : 1—2, 7).

[05] »Ili tačnije Tajanstveni *(Hjuang),* ili još tačnije *Mгaк dublji od samog mraka,* jer ne postoji terrnin kojim bi se bolje izrazila njegova tajanstvenost« (Kaltenmark, str. 45).

u periodu između IV i III veka, nekoliko kraljeva je slalo ekspedicije u potragu za tim natprirodnim ostrvima *(Mimoires,* III, str. 436—37).

[85] Vid. nekoliko primera kod Maspero, *Le Taoisme,* str. 84—85.

[84] Napomenimo da je cinober (živin sulfid) bio osnovni element za spravljanje »eliksira besmrtnosti«.

[88] Maspero, »Les procedes de 'nourrir le principe vital' dans la religion taoiste ancienne«, str. 203 i d.; isti, *Le Taoisme,* str. 107 i d.

[99] Taj odlomak preveo je Dabs (Dubs), str. 71—72. Moguće je da tekst pripada školi Cu Jena (Tsou Yen), a možda je i delo samog učitelja, koji je živeo u IV voku i bio Mencijev savremenik *(isto,* str. 74). Kinesko verovanje u prirodnu metamorfozu metala dosta je staro; o tome najviše obaveštenja pruža Joseph Needham, *Science et Civilisation,* III, str. 636 i dalje.

[6] *Divyavadana,* str. 200 i dalje (preveo već E. Bumouf, *Introduction,* str. 74 i dalje) i drugi tekstovi koje je proučavao Windisch, *Mara und Buddha,* str. 33 i dalje up. takođe, Foucher, str. 303 i dalje.

[3] Na primer, ispravno govorenje označava uzdržavanje od laži, ogovaranja, kleveta i uopšte od bilo kakve grube, ružne i zlonamerne reči, kao
i od praznog brbljanja. Pravilo ispravnog delanja zabranjuje budisti uništavanje života, krađtu, nezakonite seksualne odnose, itd. Ispravno življenje

* *Majjhimanikaya, I, 138.*

[6] Navedeno prema Vallee-Poussin, *Nirvana,* str. 46.

* Albanci — doseljenici iz Albe, *prim. prev.*

[11] Up. *Idees romaines,* str. 31—152. Uistinu, pored tog opšteg sistema teorijskog objašnjavanja, a istovremeno i empirijskog ovladavanja svetom, postojao je čitav niz verovanja i božanskih likova stranog porekla; no, u vreme etnogeneze rimskog naroda, to alogeno religijsko nasleđe bilo je od značaja uglavnom kod seoskog stanovništva.

[22] *Isto,* str. 576.

[31] Servius, *Ecl.,* IV, 27. Plutarh, *Aemilius Paulus,* 32—34, detaljno opisuje slavni triumf Pavla Emilija posle pobede kod Pidna (—168); up. komentar Dimezila, str. 296—98.

[33] F. Althajm (Altheim) primećuje da se azijatsko i mediteransko

[37] Ciceron, *De div.,* II, 51. Lidos precizira da Grci asimiluju dečaka

[48] Dumezil, *nav. delo,* str. 676—77.

[50] Ne treba zaboraviti da, zahvaljujući legendi o Eneju, Kibela više [n]ije bila strana boginja.

[1] Nazvana tako zato što su mrtve najpre spaljivali, a potom njihove urne pokopavali na grobljima.

[10] *G. Dumezil, L'ideologie tripartie des Indo-Europeens, str. 11.*

[23] *Nav. delo,* str. 108; u istom smislu Duval, »Teutates, itd.«, str. 51 ı dalje; *Les Dieux de la Gaule,* str. 34—35. up. takođe Hatt, »Essai...«, str. 97 i dalje (ne mnogo ubedljiv).

[86] Činjenica da rumunska narodna mitologija o proroku Iliji sadrži brojne elemente koji odgovaraju bogu oluje pokazuje u najmanju ruku da je Gebeleizis bio poštovan u vreme pokrštavanja Dakije, bez obzira kako se on u to vreme nazivao. Takođe bi se moglo prihvatiti da je verski sinkreti· zam, uz podršku sveštenstva na čelu s velikim sveštenikom, na kraju sjedinio Zalmoksisa i Gebeleizisa u istog boga (vid. dalje, str. 175).

[87] To je možda razlog zbog kojeg Herodot okleva da iznese detalje (ako ih je — što nije baš sigurno — dobio od svojih obaveštača): dobro je poznata njegova diskrecija kada su u pitanju Misterije. No, Herodot priznaje da

[86] Činjenica da rumunska narodna mitologija o proroku Iliji sadrži brojne elemente koji odgovaraju bogu oluje pokazuje u najmanju ruku da je Gebeleizis bio poštovan u vreme pokrštavanja Dakije, bez obzira kako se on u to vreme nazivao. Takođe bi se moglo prihvatiti da je verski sinkretizam, uz podršku sveštenstva na čelu s velikim sveštenikom, na kraju sjedinio Zalmoksisa i Gebeleizisa u istog boga (vid. dalje, str. 175).

[87] To je možda razlog zbog kojeg Herodot okleva da iznese detalje (ako ih je — što nije baš sigurno — dobio od svojih obaveštača): dobro je poznata njegova diskrecija kada su u pitanju Misterije. No, Herodot priznaje da

[6] *M. Eliade, Le Chamanisme et les techniaues archaiaues de l'extase (drugo izd. 1968), str. 307—308.*

[14] »... Prinosioci žrtava i vračevi koji opsedaju vrata bogatih moljakajući i ubeđujućiih da su žrtvamai udvaranjima dobili od bogova moć daim obezbede oproštaje od grehova koji su možda počinili oni ili njihovi preci [...] Da bi ih uverili u vrednost svojih obreda, donose gomile knjiga koje su sastavili Muzaj i Orfej, sin Lune i Muza. Koristeći autoritet ove dvojice, oni uspevaju da ubede ne samo pojedinca, već i čitave Države, da je 's. žive i mrtve moguće pribaviti oproštaj, kao i očišćenje od grehova [...]; a ta posvećenja, jer oni ih tako nazivaju, na sve strane izazivaju paklene nerede« *(Rep.,* 364 b—365 a).

[28] »Čak i kada je prešao Aheront, zaborav nije obuzeo njegovu dušu;

[51] Tarn, *isto,* str. 80. Filozof Kalisten, koji je Aleksartdru savetovao da taj običaj ostavi isključivo Azijatima, bio je kasnije umešan u jednu zaveru i pogubljen. O *»proskynesis-plami«,* pogledati bar knjigu Pitera Grina, *Alexander of Macedon,* str. 372 i dalje.

[62] U zapadnoj i centralnoj Evropi trebalo je sačekati XVII vek, kada je nastalo slično oduševljenje, ovog puta »novom naukom«, to jest, novim

[53] Došao u Atinu oko ~315. godine, ~300. godine otvorio evoju školu u atinskam »Šarenom portiku« *(stoa poikile).* Epikur, irođen na Samu, od oca Atinjanina, poučavao u Atini od ~306. god.

[55] M. Hadas, »From Nationalism to Cosmopolitism«, str. 107 i dalje; isti, *Hellenistic Culture,* str. 16 i dalje.

[1] Šariputra, koji je umro samo šest meseci pre Blaženog, izvršio je veliki uticaj na *bhikhue:* prevazilazio ih je sve, kako u »mudirosti«, tako

[5] U Puranama, Višnu je obično predstavljen kao neukrotiv, opasan, neodgovoran, »lud«, dok je, nasuprot tome, Šiva često opisivan kao onaj koji uspeva da ga obuzda. Up. tekstove koje navodi David Kinsley, »Through fhe looking glass«, str. 176 i dalje.

[13] Vid. Eliade, *La Nostalgie des origines,* str. 332 i dalje.

[14] Up. § 104. Pratimo interpretaciju Đ. Njolija; iup. Eliade, »Spirit, Light and Seed«, str. 18 i dalje.

' Prorok Malahija (V vek) odbija da precizira datum »dana Jehove«.
Osnovno je da svako sebe pripremi, jer »dan njegova prispeća« (3 : 2)

′ *Is.* 24 : 23; 33 : 22; 43 :15; 44 : 6; »Tađa će Jehova zavladati nad njima sa gore Siona« *(Michee,* 4:7); *Zaharija 9:* 1—8; itd.

[6] Vid. S. Mowinckel, *He That Cometh,* str. 56 i dalje.

• Up. Fohrer, *nav. delo,* str. 350.

[14] Slična egzegeza opravdavala je valjanost mahajanskih doktrina i tantrističkih tehmika, a fcto tako i henmetičkih, apokaliptičkih i gnostičkih »otkrovenja«.

[13] Podsetimo da su *Knjigu o Jovu* mnogi istoričaii datovali u vreme

[21] Značenje termina je nesigurno; *Kohelet* može da se odnosi na »učitelja skupa« ili na »govornika«; up. Hengel, *Judaism and Hellenism,*
I, str. 129.

[26] *J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jiidischen Auspragung, str. 127; up. Hengel, I. str. 162.*

[81] Makabejske progone i rat analizovali su Bickermann, *nav. delo;*
V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and Jews,* str. 175—234; S. K. Eddy, *The King is dead,* str. 213—256. Up. takođe Hengel, I, str. 177 i dalje.

[82] Ali sinkretističke tendencije razvijale su se i dalje u Samariji i Transjordaniji, a posebno u grekofonskoj dijaspori; up. Hengel, I, str. 308.

[88] Up. egipatsko »Lončarevo proročanstvo«, Proročanstva Histapa i Sibile, itd.

[42] Kumranski rukopisi ukazuju na postojanje dva duha koje je stvorio

[44] Tu ideju će razrađivati rabinske spekulacije; up. Moore, *Judaism,* II, str. 375 i dalje.

[45] *Sanhedrin* 99a, gde su navedena različita rabinska mišljenja; up. takođe Moore, *Judaisme,* II, str. 375 i dalje.

[12] Up. H. Jeanmaire, *Dionysos,* str. 452 i dalje.

[и] Ova epizoda podseća na jedan hurito-hititski mit: Kumarbi, »Otac bogova«, oplodio je stenu; up. 46.

[β] Nana je druga epifanija Majke (dakle Agditisa).

[м] Prema drugoj varijanti Atisa je usmrtio divlji vepar; to je veoma staro predanje pošto ga Herodot (I, 34 i dalje) prepričava u euhemerizovanom obliku.

[84] Up. Hepding, *Attis,* str. 202 i dalje; H. Graillot, *Le culte de Cybtle,* str. 396 i dalje.

[84] Slične svetkovine vode poreklo od sakralnih predstava prikazivanih u Abidosu, počev od XII dinastije.

[42] J. A. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste,* I, str. 71 i dalje. Jedno predanje koje vodi poreklo od prvih Ptolemeja navodi da je Tot, prvi Hermes, živeo »pre potopa«, drugi Hermes, Trismegist, došao je iza njega, a za njim njegov sin Agatodemon i njegoл' unuk Tat. Sve ove ličnosti su navedenie u raspravi *Kore Kosmou.* Genealogija je autentično egipatska.

* Kod starih Grka: sud sa dve drške u kome su mešali vino s vodom *(prim. prev.).*

[55] F. Shemood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy,* str. 110. Up. takođe od istog autora »Origins of Greek Alchemy«, str. 42 i dalje.

[м] Tekstovi kod Cenera, *isto,* str. 232 i 283; up. Widengren, *nav. delo,* str. 318 i dalje.
str. 54, 97 i dalje.

39 Vid. *Bundahishn,* 34 : 23; Duchesne-Guillemin, *nav. delo,* str. 350 \ dalje; Zaehner, *Dawn and Twilight,* str. 309 i dalje. Reč je, u stvari, o mdoevropskom eshatološkom mitu koji je sačuvan do danas i u brahmanskoj Indiji i kod Gerrnana; up §§ 177, 192.

. [40] *Menбκ ï Xrat,* 8 : 11—15; *Denkart* XII, 13 : § 297; up. ostale izvore koje navodi Dišan-Gijemen, str. 351, Zaehner, *nav. delo,* str. 314 i dalje,
[1] 351; G. Widengren, *Rel. de l'Iran,* str. 230 i dalje.

[58] Up. Widengren, »The Mithraic Mysteries«, str. 453.

. * Za sve knjige *Novog zaveta* korišćen je prevod Vuka Stef. Karadžića osim u slučajevima kada se francuski prevod razlikuje od našeg (*prim. prev.).*

[11] Up. Dodd, str. 150.

[11] Grant, *Augustus to Constantine,* str. 43. Rabinsko predanje prenosi
da su Isusu sudile jevrejske vlasti i da je bio osuđen na vešanie na dan
uoči pashe; Klausner, *Jesus of Nazareth,* str. 18 i dalje.

[15] Savremena egzeseza prihvata kao autentična četiri iskaza u vezi s carstvom Božijim: *Mdrko,* 1:15a; *Luka,* 11:20; 17:20—21; *Mat.* 11:12. Up. Perrin, *Rediscovering the teachings of Jesus,* str. 63 i dalje; *isti, The New Testament: An Introduction,* str. 288 i đalje.

[56] Norman Peren im pripisuje Isusove priče i izreke sačuvane u jevanđeljima; pored toga, judeohrišćane karakteriše i njihovo interesovanje za proročanstva; up. *The New Testament,* str. 45 i dalje. Ali problem .ie složeniji; up. Jean Danielou, *Theologie du Judeo-Christianisme, str.* 17 i dalje; M. Simon i A. Benoit, *Le Judaisme et le christianisme antique,* str. 258 i dalje.

[45] Up. tekstove koje navodi i komentariše Kros. str. 85—91, 235—236.

[44] Tekstove je analizovao Kros, str. 96—99, 237—238. Up. *Kor. posl. prva* 7:29—31: ». ..jer je ostalo vreirne prekraćeno, da će i oni koji imaju žene biti kao i oni koji nemaju...«

' Le mythe de l'dternel retour, str. 159—160.

[24] Opsednutost takvim genealogijama, kao i nizovima uzastopnih manifestacija, predstavlja jednu od specifičnosti te epohe. Tendencija da se umnožava broj prelaznih etapa, a isto tako i broi

posrednika između Apsolutnog i različitih klasa realnosti, može se naći kod filozofa (npr. kod Plotina), ali kod gnostičkih autora — naročito kod Bazilida, Valentina i Manija — ona predstavlja jednovremeno opsesiju i kliše.

[28] Doktrina jedne poznije gnostičke sekte, haranita; up. Jonas, *nav. delo,* str. 63.

[29] Pored drugih, tekst su preveli i komentarisali H. Leisegang, *La Gnose,* str. 247—48; Jonas, *nav. delo.* str. 112—124; R. M. Grant, *Gnosticism. A source book,* str. 116 i dalje,

Up. Eliade, *Le Yoga,* str. 311 i dalje. [33] Jonasov navod, *nav. delo,* str. 70. IJ jednom drugom kontekstu. *Ginza* govori o tome kako se Adam »probudio iz svog sna i podigao oči ka svetlosti«; up. Jonas, str. 74.

[34] *Up. J. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'£gypte, I, str. 227.*

[46] Prema jednom tekstu Turfana (Tourfan), koji je preveo Pelio (Pelliot) (JA, 1913, str. 110 i dalje), onaj koji je hteo da »pristupi veri« morao je znati da postoje dva potpuno različita principa, Svetlost i Tama, kao i tri trenutka: prethodni, kada svet još nije bio stvoren; srednji ili prelazni, koji je nastao kada je Таша napala carstvo Svetlosti; i najzad, potonji, koji će nastati kada se dva principa budu ponovo razdvojila.

[18] Radi se o mitu koji neki naučnici opisuju kao: »uranjanje u kosmogoniju«; mi smo ga proučili u knjizi *De Zalmoxis á Gengis-Khan,* pogl.

[22] J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien,* str. 265.